mircea eliade

aspecte ale mitului

colecţia eseuri

COLECȚIA ESEURI



EDITURA UNIVERS, BUCUREȘTI, 1978

Coperta de DOINA ŞTEFLEA

MIRCEA ELIADE
MYTH AND REALITY
World Perspectives Series,
redactor Ruth Nanda Anshen
Harper & Row, Publishers, Inc.
New York

MIRCEA ELIADE

ASPECTE ALE MITULUI

În românește de
PAUL G. DINOPOL

Prefață de
VASILE NICOLESCU

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

TRADUCEREA LUCRARII DE FAȚA — CARE A APARUT mai întîi în limba engleză sub titlul *Myth and Reality* în colecția „World Perspectives", condusă și îngrijită de Ruth Nanda Anshen, la editura Harper & Row, din New York — s-a efectuat după versiunea franceză a autorului, publicată la Paris, în 1963, sub titlul *Aspects du Mythe*, în colecția „Idées" a editurii Gallimard.

Din lipsa semnelor diacritice corespunzătoare, numele proprii și termenii neasimilați în limba română au fost redați în forma în care apar în versiunea franceză.

EDITURA UNIVERS

PREFAȚĂ

MĂRTURISESC CĂ ÎNTÎLNIREA CU MIRCEA Eliade dintr-o neuitată toamnă pariziană în apartamentul său din piața Charles Dullin — aflată undeva la poalele colinei Montmartre — m-a contrariat puțin prin aerul ei ireductibil simplu, fără nimic ceremonios, ținînd de regimul obișnuitului. Eram oricum departe de șocul pe care-l trăisem cu doi ani înainte în „mitologica" și ireala mea întîlnire cu poetul Henry Michaux (unul dintre marii prieteni ai lui M. Eliade) Autorul marilor năluciri verbale, abandonat cu savantă pricepere tuturor dramelor și experiențelor onirice, muzicii nelămurite a ființei ca și unui stil al incomunicării, frapa — după un scurt monolog de murmure și incongruențe — printr-o luciditate și vivacitate intelectuală extreme. Michaux pregătea tocmai două dintre testamentele sale de resemnată amărăciune : Poteaux d'angle *și* Idéogrammes en Chine *— aforisme poematice, cu o gramatică distorsionată de simbolistica hăului și a extincției. Speriat de neliniștea mea, poetul, purtat de nu știu ce stranie stare de vis cu ochii deschiși, mă fascina irepresibil. Virajul spontan către tantrism și arta tantrică m-a descumpănit definitiv. Eliade, dimpotrivă. Autorul unora dintre cărțile mele îndrăgite din anii studenției* (Insula lui Euthanasius, Solilocvii, Fragmentarium, Oceanografie etc.) *— autorul masivelor con-*

strucții teoretice de mai tîrziu, cărți care propuneau o altă viziune asupra yoginismului, șamanismului sau tantrismului, părea un vechi cunoscut, poate prea intim spre a mai mima tehnici protocolare, prea deferent cordial spre a mai forța locurile comune ale politeții ocazionale. Marele savant părea un alchimist ușor blazat și surîzător, surîzător din scepticism și prudență, interesat sincer mai puțin de volutele gîndului și ascuțimea expresiei cît de soarta operei sale în România. În fond nici un titlu, nici o glorie, nici o aureolă nu acoperă în aur ființa unei opere, forța unei idei sau a unui sistem de gîndire ca spațiul de obîrșie spirituală, cutia de nepieritoare rezonanță a pămîntului natal. Mircea Eliade n-a pierdut nici o ocazie de a-și mărturisi impresionanta comprehensiune pentru spiritualitatea românească, pentru dimensiunile ei istorice și profunzimile ei. Comprehensiune *e puțin spus. Cuvîntul ar trebui să fie, în orice caz, altul. Mircea Eliade trăiește și regîndește în toate ramificațiile ei cultura românească de la începuturi. O tensiune aparte (a percepției propriu-zise ? a amintirii ?) îi ordonează motivele analizei, subsumîndu-le unei trăiri care ridică abstracția în sfera muzicală a Ideii. Mircea Eliade iese din cotidian, ca în contemplația muzicală, și compune un timp „sacru", un „timp liturgic" realizînd emoționanta piesă dedicată lui Brâncuși (o „Ifigenie" modernă, cum o numește cineva), „Coloana fără sfîrșit". Mai mult decît o ilustrare a reprezentării timpului în teatru sau a actorismului șamanic „Modelul șamanic poate să se regăsească pînă în Divina Comedie : drumul extatic al lui Dante — aidoma celui al șamanului — reamintește fiecăruia ceea ce este exemplar și demn de credință"* [1], *piesa e un mit modern al aspirației românești, de care vorbea și G. Călinescu* [2] *spre columna uriașă, spre absolut. Nu intră în obiectul discuției noastre fon-*

---

[1] Mircea Eliade : *L'Epreuve du labyrinthe*, Belfond, 1978.
[2] Ion Biberi : *Lumea de mîine.*

dul românesc și romanesc al epicii sale realiste sau fantastice. Nici mărturisirea, profund semnificativă pentru ethosul eliadesc, rostită în numărul omagial din L'Herne, *unde romancierul ne dezvăluie una din obsesiile începuturilor sale scriitoricești, și anume, dorința de a construi un ciclu de romane sub titlul generic „Dacia felix". Nu există ocazie, în care scriitorul și savantul să nu vorbească despre splendoarea și eternitatea graiului românesc : „Patria este pentru mine limba în care vorbesc... limba în care visez și în care îmi scriu jurnalul". Ba mai mult. Scrutător al orizonturilor mitologiei dacice, admirator al lui Cantemir, Eminescu, Hasdeu sau Iorga, cercetător de absolută autoritate al istoriei religiilor lumii, romancier, eseist, Mircea Eliade oferă în perspectiva umanismului său raționalist, argumente de incontestabilă soliditate științifică și în favoarea profunzimii istorice și continuității milenare pe aceste meleaguri a poporului nostru. Lucrarea mai recentă,* De la Zamolxis la Gingis-Han, *amplu studiu comparatist dedicat marilor mituri folclorice naționale înscrie teoretic aceeași tentativă de recuperare și reconstrucție a unor valori fundamentale și specifice mithos-ului românesc.*

*

Mircea Eliade reprezintă prototipul savantului ideal. Spun ideal *gîndindu-mă și la atributul salutar al unei „imperfecțiuni", la dublul său scriitoricesc, abia vizibil dar cu atît mai prezent în sistemul de vase comunicante al rădăcinilor operei. Un savant sensibil la vocile misterului e tot ce-și poate dori mai mult o știință, după cum un scriitor hrănit de profunzimile cunoașterii e tot ce-și poate dori mai mult o literatură. Această numai aparentă dicotomie între planul real și cel imaginar l-a preocupat în repetate rînduri pe autor : „Este, în orice*

caz, reală dependenţa unor scrieri literare de cele teoretice, şi vice-versa. Începînd cu exemplele cele mai evidente, aş putea numi Secretul doctorului Honigberger, *care derivă direct din Yoga; piesa* Oameni şi pietre *din capitolul* Les pierres sacrées *din* Traité *şi dintr-o lucrare neterminată* Le Labyrinthe; Domnişoara Christine *din* Mitologiile morţii *şi un curs despre moarte în folclorul românesc;* Ifigenia *din* Comentarii la legenda Meşterului Manole; *o altă piesă, inedită,* Aventura spirituală *din* Mitologiile morţii; *şi poate vor mai fi şi altele"* [1].

Dacă este adevărat, ceea ce Mircea Eliade însuşi recunoaşte, transferul de filosofie în opera literară, nu mai puţin adevărat e transferul de artă (acuitatea simţirii, plasticitatea expresiei, „imaginarul" din spaţiul comentariului, ritmul mereu viu al ideii) în opera de exegeză ştiinţifică propriu-zisă. Nu mai e aşadar un secret pentru nimeni ce tulburătoare elanuri a dat savantului, exegezelor sale, romancierul, demiurgul de ficţiuni, antrenat în acelaşi zbor de cunoaştere şi recunoaştere a mithos-ului originar, a infinităţii de drame ale acestuia, născute şi prezente pe toate meridianele. „Eu cu lumina mea sporesc a lumii taină" pare să rostească blagian, marele mitologist, la începutul fiecărui demers filozofic al său, lărgind perspective, redimensionînd universuri nepătrunse încă.

Refuzîndu-şi poza vizionară, refuzîndu-şi de plano *chiar aerul scriitoricesc, păstrînd din lungimea de undă a visului numai atît cît trebuie, Mircea Eliade îşi dirijează cu răbdare benedictină efortul către spaţialitatea şi profunzimea problemei, către demonstraţie şi analiză. Savantul străbate labirinturi impenetrabile cu eroismul îndărătnic al unui nou Sisif.*

Cotropit şi sedus de taină, Mircea Eliade parcurge nemărginite spaţii morale, deschide sesam-uri prin sub-

---

[1] *La ţigănci şi alte povestiri.* Cu un studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, 1969, E.P.L., p. 9.

teranele filologiei, istoriei, etnografiei, antropologiei etc. și înregistrează, clasează, compară și extrage — ca o încoronare a efortului — sensuri și semnificații calitativ altele. Mitul eternei întoarceri, Inițieri, rituri, societăți secrete, Tratatul de istoria religiilor, De la Zamolxis la Gingis-Han — *între atîtea altele — probează vocația inimitabilă a autorului de a sesiza, dincolo de noianul datelor, dincolo de incidențe lingvistice, polisemii, de multitudinea analogiilor și similitudinilor, dincolo de tiranice, gordiene paradoxuri, fațete necunoscute încă, multiplu grăitoare ale mitului. Comentariul eliadesc ridică întotdeauna noi orizonturi de înțelegere și judecată asupra mithos-ului. În marginea unui text al indianistului A. K. Coowaraswamy*, Symplegades, *Mircea Eliade imaginează o nouă ipoteză de înțelegere : „O simplegadă este un paradox care nu poate fi rezolvat decît printr-un act de gîndire". Și faptul e posibil, subliniază autorul în continuare, deoarece numai gîndirii (imaginației) îi este proprie libertatea față de materie : simplegadele efectuează o selecție, o separație inițiatică între cei care sînt incapabili să se detașeze de realitatea imediată și cei care descoperă libertatea spiritului, posibilitatea de a se elibera prin gîndire de legile materiei.*[1] *Reexaminînd* Creanga de aur — *capodoperă științifică a celebrului mitologist și antropolog James George Frazer (cu bogate referiri la mitologiile sumeriene, ebraice, babiloniene, hitite, japoneze, indo-europene etc.), Mircea Eliade precizează că ceremonia expulzării la sfîrșit de an a demonilor, bolilor și păcatelor „este în fond o tentativă de restaurare, chiar momentană, a timpului mitic și primordial, a timpului «pur», acela al clipei Creațiunii. Orice An Nou este o reluare a timpului de la începutul său, o repetare a cosmogoniei. Luptele rituale dintre două grupuri de figuranți, prezența morților, saturnaliile și orgiile sînt elemente care denotă... faptul că la sfîrșitul anului și*

---

[1] *Initiations, rites, sociétés secrètes, 1959.*

în aşteptarea Anului Nou se repetă momente mitice ale trecerii de la Haos la Cosmogonie" [1]. *Cu un misterios computer într-o mînă şi laserul percepţiei în alta, Mircea Eliade defrişează tărîmuri enigmatice, sondează taine obscure, priveşte lucrurile în profunzimea şi adevărul lor, în dispunerea lor nestatornică şi fluctuantă (de la o generaţie la alta, de la un trib la altul, de la o istorie la alta) în creşterea, evoluţia şi întrepătrunderea lor imprevizibilă. Tot astfel, întreaga întreprindere a lui Eliade — observă Charles Durand cu un efort de cuprindere a hermeneuticii savantului român* [2] *— deschide perspective asupra unui panteon colectiv de gesturi rituale, de mituri, de eroi, de situaţii mitice îmbrăţişînd întreaga specie umană. Studiul minuţios al divinităţilor de legătură şi al procedurilor, al interdicţiilor, al obiceiurilor cu privire la legături, precum şi generalizarea miturilor, a riturilor, a practicilor religioase selective la timpurile ciclice, la riturile de reînnoire sau de origine, au început să întocmească harta în care apar pămînturile şi arhipelagurile unei posibile „antropologii a adîncurilor".*

Epuizînd „biografia" unor religii sau mitologii, a unor mişcări esoterice, meditînd pe marginea megaliţilor funerari, a solidarităţii epifaniilor lunare, asupra geometriei misterioase a scoicilor, cercetînd riturile pubertăţii, simbolurile celeste şi cultele solare, apropiindu-se cu o sensibilitate îndelung reflexivă de dramele materiei şi ale spiritului, de timpi şi de spaţii, de moarte şi viaţă, descifrînd originile religioase ale numelui etnic al dacilor şi sensul iniţiatic al cultului lui Zamolxe, legenda întemeierii Moldovei şi valoarea de mit a construcţiei din balada Meşterul Manole, *Mircea Eliade readuce în discuţie — cu o intuiţie exemplară — indiferent de unghiul său de vedere, problema mitului. „Metaforă revelatorie, invoaltă şi stilistic structurală"*

---

[1] *Le mythe de l'éternel rétour*, Éditions Gallimard, 1949.
[2] *Mircea Eliade et l'anthropologie profonde*, L'Herne, 1978.

cum îl numea Blaga, sau cum îl definea Bronislav Malinovski, „Mitul, într-o comuniune arhaică, adică în forma sa vie, originară, nu este o simplă istorie povestită, ci o realitate trăită. El nu este de tipul unei născociri ca acelea pe care le citim în romanele noastre de astăzi, ci e o realitate vie, despre care se crede că s-a petrecut în timpuri străvechi și că influențează în continuare lumea și soarta oamenilor“ ; mitul este totodată forma armonios concentrată a unor evenimente imaginare și reale, toate exprimînd un mod fantastic dar și specific *de a înțelege, de a vedea și aprecia lumea. Mitul exprimă evenimente, relații, conexiuni ; mitul exprimă caractere, „modele“ sau, dimpotrivă, tipuri vrăjmașe, respingătoare. Mitul exprimă psihologii colective, structuri arhetipale sau voci individuale rămase necunoscute. E greu de închipuit istoria culturii, a valorilor spiritualității umane fără mituri. Nu-și poate imagina nimeni sculpturile civilizației Parasca-Nasca sau Chimù, poemele mayașe sau aztece fără proiecțiile mitologice precolumbiene. Nimeni nu și-ar putea reprezenta cultura clasică greacă sau latină fără mithos-ul popoarelor respective. Pictura sau sculptura renașterii ar fi la fel de neînțeles fără elementele mitice care le-au hrănit. La fel creația lui Bach sau Haendel. Cum ar fi arătat creația eminesciană fără Hyperion, cea a lui Shelley fără Prometeu ? etc.*

Prometeu, spune Marx în prefața la Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur, *este „cel mai nobil sfînt și martir din calendarul filozofic“. Ca multe „personaje“ sau tipuri ale diferitelor mitologii, Prometeu este mitul metamorfozat în idee, mitul-idee, mitul-simbol al răzvrătirii rațiunii împotriva tuturor rezistențelor și opacităților la cunoaștere și adevăr. Pe scheletul unui mit imaginația folclorică aplică de-a lungul secolelor filosofia ei, sensurile și adevărurile ei. Timpurile eroice dau trăsături eroice „personajului“ mitic : Beethoven, Goethe, Shelley trăind*

entuziasmul naşterii unei noi lumi aveau să accentueze în Prometeu dimensiunea titanismului, a raţiunii temerare şi incoruptibile. Alta va fi parabola gidiană a mitului prometeic, abstractizat şi sofisticat, pus în relaţie cu eşecul şi destrămarea raţiunii. Într-un fel, cartea lui Mircea Eliade *Aspecte ale mitului* (care apare pentru prima oară în româneşte) se înscrie, indiscutabil polemic — în optica autorului de istorie a religiilor şi filosof al culturii — mai ales împotriva tentativelor de acest ultim fel de a goli mithos-ul de esenţa lui care înseamnă trăire reală, fapt petrecut aievea. Raţionalizarea excesivă a miturilor, transformarea lor în ficţiuni duce practic — ne lasă să înţelegem autorul — la anularea funcţiilor iradiante de semnificaţii ale acestora. Mircea Eliade înscrie aici o pledoarie pentru salvarea mithos-ului, a substratului folcloric al culturilor, al prospeţimii genuine a acestora.

Din perspectiva unei poziţii umanist-raţionaliste, Mircea Eliade analizează diferite înfăţişări şi aspecte ale mitului, urmărind nu atît funcţia cognitivă, estetică a acestuia, cît mai ales cea etică, modelatoare: „Cercetarea noastră va avea în primul rînd drept obiect societăţile primitive în care, mitul este — sau a fost pînă în timpul din urmă — «viu», în sensul că înfăţişează modele pentru comportarea omenească şi prin însăşi aceasta conferă existenţei semnificaţii şi valoare. A înţelege structura şi funcţia miturilor în societăţile tradiţionale despre care este vorba nu înseamnă numai a elucida o etapă din istoria gîndirii omeneşti, înseamnă deopotrivă a înţelege mai bine o categorie de contemporani de-ai noştri". (p. 2) O subtilă şi mai tranşantă disociere operează autorul în privinţa miturilor cosmogonice, mituri ale originii pe care le vede dispuse deopotrivă nu „numai într-un trecut mitic, dar şi într-un viitor fabulos". Aceasta, subliniază autorul, este „concluzia la care au ajuns stoicii şi neopitagoreicii, prin elaborarea sistematică a ideii veşnicei întoarceri a lucrurilor. Dar noţiunea de origine e legată

mai ales de ideea de perfecțiune și beatitudine". (p. 51)
Pe cît de fecunde, de operante sînt analogiile și concluziile autorului în cercetarea mitului propriu-zis, pe cît de interesante și inedite sînt observațiile referitoare la gama largă a relațiilor dintre mit și cultură, dintre mit, saga și basm, pe atît de puțin funcționale mi se par cele tributare schemei (paradoxal moderne) după care orice ideologie ar fi o mitologie. Chiar dacă concepția revoluționară a dialecticii materialiste presupune lupta lucidă, subordonată unui ideal de perfecționare a umanității, prin aceasta ea nu poate fi asimilată prin reducție unui mithos. Sfîrșitul societății moderne nu înseamnă sfîrșitul umanității, ci numai o treaptă dialectic necesară în desăvîrșirea acesteia din urmă. Apocalipsa, viziunile eshatologice și milenariste, examinate prin prisma aceleiași maniere a reducției, riscă uneori prin însăși semnificația lor metaforică, ușor voalată, să facă mai puțin vizibil mobilismul real al timpului ca prospecție a devenirii, ca înțelegere în ultimă instanță a sensurilor multiple ale praxisului istoric.

Consistente ni se par în schimb observațiile care iau în discuție unele aspecte ale crizei spirituale contemporane cu referire specială la declinul anumitor limbaje artistice, la experimentul în sine, la faptul că „elitele" găsesc în extravaganța și în neinteligibilitatea operelor moderne „posibilitatea unei gnoze inițiatice".

Meditații asupra destinului umanității, asupra căilor de regenerare spirituală a acesteia, asupra resurselor imaginarului, Aspecte ale mitului *este o treaptă extrem de utilă în înțelegerea sistemului de gîndire al acestui homerid al istoriei religiilor care a transformat disciplina cunoașterii mitologice într-o epopee a ideilor.*

VASILE NICOLESCU

CUVÎNT ÎNAINTE

ACEASTĂ MICĂ LUCRARE A FOST SCRISĂ PENtru colecţia „World Perspectives“ (Harper, New York), pe care o conduce Ruth Nanda Anshen. Ea se adresează deci în primul rînd marelui public cultivat. Am reluat şi dezvoltat în cuprinsul ei diverse observaţii înfăţişate în lucrările noastre anterioare. Nu putea fi vorba de o analiză exhaustivă a gîndirii mitice.

Şi de data aceasta, scumpul şi savantul meu prieten, doctorul Jean Gouillard şi-a asumat sarcina revizuirii textului francez. Îl rog să fie convins că îi păstrez o adîncă recunoştinţă.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago

Aprilie, 1962

Capitolul I
STRUCTURA MITURILOR

Importanța „mitului viu"

DE MAI BINE DE O JUMĂTATE DE VEAC, SAvanții occidentali au situat studiul mitului într-o perspectivă care contrasta în chip apreciabil cu, să zicem, aceea a veacului al XIX-lea. În loc de a trata, ca predecesorii lor, mitul în accepțiunea obișnuită a termenului, altfel zis, drept o „fabulă", o „ficțiune", o „invenție", l-au acceptat așa cum era înțeles în societățile arhaice, unde mitul desemnează, dimpotrivă, o „istorie adevărată" și, mai mult încă, foarte prețioasă dat fiind că este sacră, exemplară și semnificativă. Dar această nouă valoare semantică atribuită termenului de „mit" face destul de echivocă folosirea lui în limbajul curent. Într-adevăr, acest cuvînt e folosit azi atît în sensul de „ficțiune" sau de „iluzie" cît și în sensul, familiar mai ales etnologilor, sociologilor și istoricilor religiilor, de „tradiție sacră, revelație primordială, model exemplar".

Vom stărui mai încolo asupra istoricului diferitelor semnificații pe care cuvîntul „mit" le-a îmbrăcat în lumea antică și creștină (cf. capitolele VIII—IX). Toată lumea știe că de la Xenofon (aproximativ 565—470 î.e.n.) încoace — care a criticat și înlăturat cel dintîi expresiile „mitologice" ale divinității folosite de Homer și de Hesiod — grecii au golit treptat *mythos*-ul de orice valoare religioasă și metafizică. Opus atît lui

logos cît şi mai tîrziu lui *historia*, *mythos* a sfîrşit prin a indica tot „ce nu poate exista cu adevărat". La rîndul său, iudeo-creştinismul considera de domeniul „minciunii" şi al „iluziei" tot ce nu era justificat sau validat de unul din cele două *Testamente*.

Nu în acest sens (dealtminteri cel mai obişnuit în limbajul curent) înţelegem noi „mitul". Mai precis, nu stadiul mintal, sau momentul istoric în care mitul a devenit o „ficţiune" ne interesează pe noi. Cercetarea noastră va avea în primul rînd drept obiect societăţile primitive în care mitul este — sau a fost pînă în timpul din urmă — „viu", în sensul că înfăţişează modele pentru comportarea omenească şi prin însăşi aceasta conferă existenţei semnificaţie şi valoare. A înţelege structura şi funcţia miturilor în societăţile tradiţionale despre care este vorba nu înseamnă numai a elucida o etapă din istoria gîndirii omeneşti, înseamnă deopotrivă a înţelege mai bine o categorie de contemporani de-ai noştri.

Ca să ne mărginim la un exemplu, acela al aşa-numitelor *cargo cults* [1] ale Oceaniei, ar fi greu să interpretăm o serie întreagă de comportări neobişnuite fără a ne referi la justificarea lor mitică. Aceste culte profetice şi milenariste proclamă iminenţa unei ere fabuloase de abundenţă şi de fericire. Indigenii vor fi din nou stăpîni asupra insulei lor şi nu vor mai munci, căci morţii se vor întoarce în vapoare măreţe, încărcate cu mărfuri, asemenea cargoboturilor uriaşe pe care albii le întîmpină în porturile lor. Iată pentru ce cele mai multe din

---

[1] *Cargo cults* — termen folosit pentru a desemna anumite culte religioase axate pe credinţa în instaurarea unei „împărăţii de o mie de ani" a dreptăţii, egalităţii şi prosperităţii, care au apărut în rîndul băştinaşilor din partea de est a Noii Guinee, de unde s-au propagat în alte regiuni ale Pacificului. Caracteristica acestor credinţe constă în aceea că semnalul mileniului va fi dat de întoarcerea spiritelor morţilor pe bordul unui cargobot minunat, încărcat cu nesfîrşite cantităţi de bunuri europene care vor fi distribuite credincioşilor (n.r.).

aceste *cargo cults* necesită, pe de o parte, distrugerea animalelor domestice și a utilajului, și pe de alta, construcția unor mari magazii în care vor fi depozitate proviziile aduse de morți. Cutare mișcare profetizează sosirea lui Cristos pe un vapor de mărfuri ; o alta așteaptă sosirea „Americii". O nouă eră paradiziacă va începe, și adepții cultului respectiv vor deveni nemuritori. Anumite culte implică de asemeni acte orgiace, căci interdicțiile și obiceiurile pămîntului sancționate de tradiție își vor pierde rațiunea de a fi, și locul lor va fi luat de libertatea absolută. Dar toate aceste acte și credințe se explică prin *mitul înghițirii Lumii de către neant*, *urmată de o nouă Facere și de înscăunarea Epocii de Aur*, mit de care ne vom ocupa mai departe.

Fapte similare s-au produs în 1960 în Congo cu prilejul dobîndirii independenței naționale. În cutare sat băștinașii au scos acoperișurile colibelor ca să lase să treacă ploaia de monezi de aur pe care strămoșii aveau s-o facă să cadă. Într-altă parte, în delăsarea generală, numai drumurile ce duc spre cimitir au fost întreținute, pentru a da strămoșilor posibilitatea să ajungă în sat. Pînă și excesele orgiace aveau un sens, de vreme ce, potrivit mitului, în ziua în care va începe Era Nouă, toate femeile vor aparține tuturor bărbaților.

E foarte probabil că fapte de acest gen vor deveni din ce în ce mai rare. Se poate presupune că, drept urmare a dobîndirii independenței de către fostele colonii, „comportarea mitică" va dispare. Dar ceea ce se va întîmpla într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat nu ne va ajuta să înțelegem ceea ce s-a întîmplat recent. Ceea ce ne interesează înainte de toate e să sesizăm sensul acestor comportări stranii, să înțelegem cauza și justificarea acestor excese. Căci a le înțelege înseamnă a le recunoaște drept fapte omenești, drept fapte de cultură, drept creații ale spiritului, iar nu drept răbufniri patologice ale instinctelor, drept bestialitate sau infantilism. Nu există altă alternativă : sau ne străduim să negăm, să minimalizăm sau să uităm

asemenea excese, considerîndu-le cazuri izolate de „sălbăticie“, care vor dispărea cu totul, cînd triburile se vor fi „civilizat“ ; sau ne dăm osteneala să înţelegem antecedentele mitice care explică, justifică excesele de acest gen şi le conferă o valoare religioasă. Această din urmă atitudine este, după părerea noastră, singura care merită să fie reţinută. Numai într-o perspectivă istorico-religioasă sînt asemenea comportări susceptibile să se impună drept fapte de cultură şi să-şi piardă caracterul aberant sau monstruos de joc copilăresc sau de act pur instinctiv.

Interesul prezentat de „mitologiile primitive“

Toate marile religii mediteraneene şi asiatice dispun de mitologii. Este însă preferabil să nu începem studiul mitului pornind, să zicem, de la mitologia greacă, sau egipteană, sau indiană. Majoritatea miturilor greceşti au fost povestite şi, prin urmare, modificate, articulate, sistematizate, de Hesiod şi de Homer, de rapsozi şi de mitografi. Tradiţiile mitologice ale Orientului Apropiat şi ale Indiei au fost cu grijă reinterpretate şi prelucrate de teologii şi ritualiştii respectivi. Ceea ce nu înseamnă desigur că : 1 — aceste mari mitologii şi-ar fi pierdut „substanţa lor mitică“ şi că n-ar mai fi decît „literaturi“, sau că 2 — tradiţiile mitologice ale societăţilor arhaice n-ar fi fost remaniate de preoţi şi de barzi. Întocmai ca marile mitologii care au sfîrşit prin a se transmite prin texte scrise, mitologiile „primitive“ pe care primii călători, misionari şi etnografi le-au cunoscut în stadiul oral, au o „istorie“ ; altfel zis, ele au fost transformate şi îmbogăţite de-a lungul veacurilor sub influenţa altor culturi superioare, sau mulţumită geniului creator al anumitor indivizi excepţional de înzestraţi.

E totuşi preferabil să începem cu studiul mitului în societăţile arhaice şi tradiţionale, chiar de va fi să abordăm mai tîrziu mitologiile popoarelor care au jucat un rol important în istorie. Aceasta deoarece, în ciuda modificărilor lor de-a lungul timpului, miturile „primitivilor" încă mai oglindesc o stare primordială. E vorba în plus despre societăţi în care miturile mai sînt încă vii, în care ele fundamentează şi justifică întreaga comportare şi întreaga activitate a omului. Rolul şi funcţiunea miturilor sînt susceptibile (sau au fost pînă în timpul din urmă) de a fi observate şi descrise de etnologi. În legătură cu fiecare mit, precum şi cu fiecare ritual al societăţilor arhaice, a fost posibil să punem întrebări băştinaşilor şi să aflăm, cel puţin în parte, semnificaţiile date de ei. Evident, aceste „documente vii" înregistrate în cursul anchetelor duse la faţa locului nu rezolvă toate dificultăţile. Ele prezintă în schimb avantajul, considerabil, de a ne ajuta să punem corect problema, adică să situăm mitul în contextul său sociologic originar.

Încercare de a da o definiţie mitului

Ar fi greu să dăm mitului o definiţie care să fie acceptată de toţi savanţii şi care să fie în acelaşi timp accesibilă nespecialiştilor. Dealtminteri, este oare măcar posibil să găsim *o singură* definiţie susceptibilă să îmbrăţişeze toate tipurile şi toate funcţiunile mitului, în toate societăţile arhaice şi tradiţionale? Mitul este o realitate culturală extrem de complexă care poate fi abordată şi interpretată în perspective multiple şi complementare.

Întrucît mă priveşte, definiţia care mi se pare cea mai puţin imperfectă, dat fiind că este cea mai largă, e următoarea: mitul povesteşte o istorie sacră; el relatează un eveniment care a avut loc în timpul primor-

dial, timpul fabulos al „începuturilor". Altfel zis, mitul povestește cum, mulțumită isprăvilor ființelor supranaturale, o realitate s-a născut, fie că e vorba de realitatea totală, Cosmosul, sau numai de un fragment : o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituție. E așadar întotdeauna povestea unei „faceri" : ni se povestește cum ceva a fost produs, a început *să fie*. Mitul nu vorbește decît despre ceea ce s-a întîmplat *realmente*, despre ceea ce s-a întîmplat pe deplin. Personajele miturilor sînt ființe supranaturale. Ele sînt cunoscute mai ales prin ceea ce au făcut în timpul prestigios al „începuturilor". Miturile revelează așadar activitatea lor creatoare și dezvăluie sacralitatea (sau numai caracterul „supranatural") operelor lor. În fond, miturile descriu diversele și uneori dramaticele izbucniri în lume a sacrului (sau a supranaturalului). Tocmai această izbucnire a sacrului *fundamentează* cu adevărat lumea și o face așa cum arată azi. Mai mult încă : tocmai în urma intervențiilor ființelor supranaturale este omul ceea ce e azi, o ființă muritoare, sexuată și culturală.

Vom avea prilejul să completăm și să nuanțăm aceste cîteva indicații preliminare, dar se cuvine să subliniem, fără întîrziere un fapt care ni se pare esențial : mitul este considerat drept o istorie sacră, așadar o „istorie adevărată", dat fiind că se referă întotdeauna la *realități*. Mitul cosmogonic e „adevărat", deoarece existența lumii stă mărturie în această privință ; mitul referitor la originea morții este de asemeni „adevărat", deoarece faptul că omul e muritor îl dovedește ; și așa mai departe.

Din faptul că mitul povestește așa-zisele *gesta* ale ființelor supranaturale și manifestarea puterilor lor sacre, el devine modelul exemplar al tuturor activităților omenești semnificative. Cînd misionarul-etnolog C. Strehlow îi întreba pe australienii arunta de ce celebrează anumite ceremonii, i se răspundea în chip invariabil : „Pentru că așa le-au statornicit strămoșii

noştri"[1]. Iar populaţia kai din Noua Guinee refuza să-şi modifice felul de a munci şi de a trăi şi explica acest lucru în felul următor: „Aşa au făcut ai noştri Nemu (strămoşii mitici) şi noi facem la fel"[2]. Întrebat care e explicaţia cutărui amănunt al unei ceremonii, cîntăreţul navajo răspundea: „Pentru că poporul sfînt a făcut aşa prima oară"[3]. Întîlnim exact aceeaşi justificare în rugăciunea care însoţeşte ritualul tibetan primitiv: „Aşa cum ni s-a transmis de la începutul facerii lumii, aşa trebuie noi să jertfim [...]. Aşa cum au făcut strămoşii noştri în timpurile străvechi, aşa facem noi astăzi"[4]. Şi tot aceasta e justificarea invocată de teologii şi de ritualiştii hinduşi. „Trebuie să facem ceea ce zeii au făcut la început." (*Satapatha Brâhmana*, VII, 2, 1, 4.) „Aşa au făcut zeii; aşa fac oamenii." (*Taittiriya Brâhmana*, 1, 5, 9, 4, 6).[5]

După cum am arătat într-altă parte[6], chiar şi comportările şi activităţile profane ale omului îşi găsesc modelele în faptele fiinţelor supranaturale. La băştinaşii navajo „femeile trebuie să se aşeze cu picioarele încrucişate sub ele şi într-o parte, bărbaţii cu picioarele încrucişate înainte, pentru că stă spus că, la început, Femeia schimbătoare şi Ucigaşul de monştri s-au aşe-

---

[1] C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, vol. III, p. 1; cf. Lucien Lévy-Brühl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935, p. 123. A se vedea şi T. G. H. Strehlow, *Aranda Traditions*, Melbourne University Press, 1947, p. 6.

[2] Ch. Keisser, citat de Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln*, în *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 8, Tübingen, 1927, p. 28.

[3] Clyde Kluckhohn, *Myths and rituals: A General Theory*, în *Harvard Theological Review*, vol. XXXV, 1942 (pp. 45—79), p. 66. Cf. *Ibid.* alte exemple.

[4] Mathias Hermanns, *The Indo-Tibetans*, Bombay, 1954, p. 66 şi urm.

[5] Vezi M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, p. 44 şi urm. (*The Myth of Eternal Return*, New York, 1954, p. 21 şi urm.).

[6] *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 53 şi urm.

zat în aceste poziţii [1]. Potrivit tradiţiilor mitice ale tribului australian karadjeri, toate obiceiurile pămîntului, toate comportările au fost întemeiate, în „Vremea Visului", de două fiinţe supranaturale, Bagadjimbiri (de pildă, felul de a coace cutare grăunţe, sau de a vîna un animal cu ajutorul unui ciomag, poziţia anume ce trebuie luată ca să urinezi etc. [2]).

Inutil să înmulţim exemplele. După cum am arătat în *Le Mythe de l'Éternel Retour* (*Mitul veşnicei întoarceri*) şi după cum se va vedea şi mai bine în cele ce vor urma, funcţia dominantă a mitului este de a înfăţişa modelele exemplare ale tuturor riturilor şi ale tuturor activităţilor omeneşti semnificative: atît alimentaţia sau căsătoria, cît şi munca, educaţia, arta sau înţelepciunea. Această concepţie nu este lipsită de importanţă pentru înţelegerea omului societăţilor arhaice şi tradiţionale, şi vom stărui asupra ei în cele ce vor urma.

„Istorie adevărată" — „Istorie falsă"

Vom adăuga că în societăţile în care mitul încă mai este viu, băştinaşii deosebesc cu grijă miturile — „istorii adevărate" — de fabule sau de basme, pe care le numesc „istorii false".

Autohtonii pawnee „stabilesc o deosebire între «istoriile adevărate» şi «istoriile false», şi rînduiesc printre istoriile adevărate în primul rînd pe toate cele care se referă la originile lumii ; protagoniştii acestora sînt fiinţe divine, supranaturale, cereşti sau astrale. Numaidecît după aceea vin basmele care relatează minu-

---

[1] Clyde Kluckhohn, *op. cit.*, p. 61, îl citează pe W. W. Hill, *The Agricultural and Hunting Methods of The Navaho Indians*, New Haven, 1938, p. 179.

[2] Cf. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 255—256.

natele aventuri ale eroului național, un om din popor care a devenit salvatorul poporului său, eliberîndu-l de monştri, scăpîndu-l de foamete sau de alte calamităţi, săvîrşind alte isprăvi nobile şi aducătoare de bine. Urmează, în sfîrşit, istoriile în legătură cu aşanumiţii *medecine-men*[1] şi care explică cum a dobîndit cutare vrăjitor puteri supranaturale, cum s-a născut cutare sau cutare asociaţie de şamani. Istoriile «false» sînt acelea care povestesc aventurile şi isprăvile nicidecum înălţătoare ale coyotului, lupul cîmpiei. Pe scurt, în istoriile «adevărate» avem de-a face cu sacrul şi cu supranaturalul ; în cele «false», dimpotrivă, cu un conţinut profan, deoarece coyotul e extrem de popular în această mitologie ca şi în celelalte mitologii nord-americane, în care apare sub trăsăturile unui înşelător, ale unui mişel, ale unui prestidigitator şi ale unui desăvîrşit ticălos."[2]

Indienii din tribul cherokee fac de asemeni deosebirea dintre miturile sacre (cosmogonia, crearea aştrilor, originea morţii) şi istoriile profane care explică, de pildă, anumite curiozităţi anatomice sau fiziologice ale animalelor. Regăsim aceeaşi deosebire în Africa ; negrii herero socotesc că istoriile care povestesc începuturile diferitelor grupe ale tribului sînt adevărate, dat fiind că se referă la fapte care au avut loc *cu adevărat*, în timp ce povestirile mai mult sau mai puţin comice n-au nici un temei. Cît despre băştinaşii din Togo, ei consideră miturile referitoare la origine drept „absolut reale"[3].

Iată motivul pentru care miturile nu se pot povesti oricum. În numeroase triburi ele nu sînt recitate în

---

[1] *Medecine-men* — în literatura engleză de specialitate — termen prin care sînt desemnaţi vracii şi vrăjitorii triburilor indiene din America de Nord. (n.r.).

[2] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religion*, Leiden, 1954, pp. 11—12. Cf. de asemeni Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nord-Amerikas*, Berlin, 1956, p. 42.

[3] R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 13.

prezenţa femeilor şi a copiilor, adică în prezenţa neiniţiaţilor. Îndeobşte, miturile sînt împărtăşite neofiţilor de nişte bătrîni instructori, în timpul perioadei lor de izolare în junglă, şi aceasta face parte din iniţierea lor. În această privinţă, R. Piddington observă despre populaţia karadjeri: „Miturile sacre care nu pot fi cunoscute de femei se referă îndeosebi la cosmogonie şi mai ales la instituirea ceremoniilor de iniţiere [1]".

Spre deosebire de „istoriile false" care pot fi povestite oricînd şi oriunde, miturile nu trebuiesc recitate decît *în cursul unui interval de timp sacru* (în genere toamna sau iarna, şi numai noaptea [2]). Acest obicei s-a păstrat chiar şi la popoare care au depăşit stadiul culturii arhaice. La turco-mongoli şi la tibetani, recitarea cîntecelor epice ale ciclului Gesor nu poate avea loc decît în nopţile de iarnă. „Recitarea este asimilată unui farmec puternic. Ea ajută la obţinerea unor avantaje de tot felul, îndeosebi succes la vînătoare şi la război [...]. Înainte de a se recita se pregăteşte o arie presărată cu făină de orz prăjită. Ascultătorii sînt aşezaţi de jur împrejur. Bardul recită epopeea timp de mai multe zile. Altădată, zice-se, se vedeau atunci pe această arie urmele copitelor calului lui Gesor. Recitarea provoca aşadar prezenţa reală a eroului." [3]

Ce dezvăluie miturile

Deosebirea statornicită de indigeni între „istoriile adevărate" şi „istoriile false" este semnificativă. Cele două categorii de naraţiuni înfăţişează „istorii", adică re-

---

[1] R. Piddington, citat de L. Lévy-Brühl, p. 115. Cu privire la ceremoniile de iniţiere, cf. M. Eliade, *Naissance mystique*, Paris, 1959.

[2] A se vedea exemplele în R. Pettazzoni, *op. cit.*, p. 14, n. 15.

[3] R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 318—319.

latează o succesiune de evenimente care au avut loc într-un trecut îndepărtat și fabulos. Cu toate că personajele miturilor sînt în genere zei și ființe supranaturale, iar cele ale basmelor niște eroi sau niște animale minunate, toate aceste personaje au o trăsătură comună : nu fac parte din lumea cea de toate zilele. Și totuși, indigenii au simțit că e vorba de „istorii“ radical diferite. Căci tot ce e relatat de mituri *îi privește direct*, pe cînd basmele și fabulele se referă la evenimente care, chiar dacă au produs schimbări în lume (cf. particularitățile anatomice sau fiziologice ale anumitor animale), n-au modificat „condiția“ omului ca atare.[1]

Într-adevăr, miturile descriu nu numai originea lumii, a animalelor, a plantelor și a omului, ci și toate evenimentele primordiale în urma cărora omul a devenit ceea ce e azi, adică o ființă muritoare, sexuată, organizată în societăți, nevoită să muncească și muncind potrivit anumitor reguli. Dacă lumea *există*, dacă omul *există*, lucrul se explică prin aceea că ființele supranaturale au desfășurat o activitate creatoare „în vremea începuturilor“. Dar alte evenimente au avut loc după facerea lumii și a omului, iar omul, *așa cum arată azi*, e rezultatul direct al acestor evenimente mitice, *el este constituit de aceste evenimente.* E muritor pentru că ceva s-a întîmplat *in illo tempore.* Dacă acest lucru nu s-ar fi întîmplat, omul n-ar fi muritor ; ar fi putut exista la infinit, ca pietrele, sau și-ar fi putut schimba periodic pielea, ca șerpii ; drept care ar fi fost în stare să-și primenească viața, adică s-o reînceapă la infinit. Dar mitul originii morții istorisește ce s-a întîmplat *in illo*

[1] Evident, ceea ce într-un trib e considerat „istorie adevărată“ poate deveni pentru tribul vecin o „istorie falsă“. „Demitizarea“ e un proces care se întîlnește chiar și în stadiile arhaice de cultură. Important e faptul că „primitivii“ simt întotdeauna diferența dintre mit („istorie adevărată“) și basm sau legendă („istorii false“). Cf. Anexa I : Miturile și basmele cu zîne.

tempore şi, povestind acest incident, explică *de ce* omul e muritor.

Aşijderea, un anumit trib trăieşte de pe urma pescuitului, şi face acest lucru pentru că în vremurile mitice o fiinţă supranaturală i-a învăţat pe strămoşi cum să prindă şi să frigă peştele. Mitul istoriseşte povestea primului pescuit, efectuat de Fiinţa Supranaturală şi, făcînd acest lucru, revelează totodată un act supraomenesc, îi învaţă pe oameni cum să-l săvîrşească şi, în sfîrşit, explică pentru ce tribul trebuie să se hrănească în felul acesta.

Am putea uşor înmulţi exemplele. Dar cele care precedă arată şi aşa îndeajuns de clar de ce, pentru omul arhaic, mitul prezintă cea mai mare importanţă, în timp ce basmele şi fabulele nu. Mitul îl învaţă „istoriile" primordiale care l-au constituit din punct de vedere existenţial, şi tot ce se referă la existenţa lui şi la propriul său mod de a exista în Cosmos îl priveşte direct.

Vom vedea îndată consecinţele pe care această stranie concepţie le-a avut în ceea ce priveşte comportarea omului arhaic. E cazul să observăm că, aşa cum omul modern se socoteşte un produs al istoriei, omul societăţilor arhaice se proclamă rezultatul unui anumit număr de evenimente mitice. Nici unul, nici celălalt nu se consideră „dat", „făcut" o dată pentru totdeauna, aşa cum, de pildă, se face o unealtă într-un chip definitiv. Un om modern ar putea raţiona în felul următor : sînt aşa cum sînt azi pentru că un anumit număr de evenimente mi s-au întîmplat, dar aceste evenimente n-au fost cu putinţă decît pentru că agricultura a fost descoperită acum vreo 8.000—9.000 de ani şi pentru că civilizaţiile urbane s-au dezvoltat în Orientul Apropiat antic, pentru că Alexandru Macedon a cucerit Asia, iar August a întemeiat imperiul roman, pentru că Galileu şi Newton au revoluţionat concepţia despre univers, deschizînd calea descoperirilor ştiinţifice şi pregătind avîntul civilizaţiei industriale, pentru că

Revoluția franceză a avut loc și pentru că după războaiele napoleoniene ideile de libertate, de democrație și de justiție socială au răscolit din temelii lumea occidentală și așa mai departe.

Tot astfel, un „primitiv" și-ar putea spune : sînt cum sînt azi pentru că o serie de evenimente s-au petrecut înaintea mea. Dar el trebuie numaidecît să adauge : evenimente care s-au petrecut *în vremurile mitice*, care constituie, prin urmare, o *istorie sacră*, dat fiind că personajele dramei nu sînt oameni, ci ființe supranaturale. Mai mult încă : în timp ce un om modern, deși se consideră produsul desfășurării istoriei universale, nu se crede dator s-o cunoască în totalitatea ei, omul societăților arhaice e nu numai obligat să-și rememoreze istoria mitică a tribului său, dar el *reactualizează* periodic o parte destul de mare din ea. Aici sesizăm deosebirea cea mai importantă dintre omul societăților arhaice și omul modern : ireversibilitatea evenimentelor care, pentru acesta din urmă reprezintă nota caracteristică a istoriei, nu constituie o evidență pentru cel dintîi.

Constantinopolul a fost cucerit de turci în 1453, iar Bastilia a căzut la 14 iulie 1789. Aceste evenimente sînt ireversibile. Fără îndoială, 14 iulie devenind sărbătoarea națională a Republicii Franceze, luarea Bastiliei se comemorează în fiecare an dar nu evenimentul istoric propriu-zis [1] este reactualizat. Pentru omul societăților arhaice, dimpotrivă, ceea ce s-a petrecut *ab origine* e susceptibil să se repete prin forța riturilor. Esențialul pentru el e, așadar, cunoașterea miturilor. Nu numai pentru că miturile îi oferă o explicație a lumii și a propriului său mod de a exista în lume, ci mai ales pentru că, rememorîndu-și-le, reactualizîndu-le, el e în stare să repete ceea ce zeii, eroii sau strămoșii au făcut *ab origine*. A cunoaște miturile înseamnă a afla originea lu-

---

[1] Cf. *Mythes, rêves et mystères*, p. 27 și urm.

crurilor. Cu alte cuvinte, aflăm nu numai cum lucrurile au ajuns să existe, ci şi unde le putem găsi şi cum le putem face să apară din nou atunci cînd ele dispar.

Ce înseamnă „a cunoaşte miturile"

Miturile totemice australiene constă de cele mai multe ori în povestirea destul de monotonă a peregrinărilor strămoşilor mitici sau ale animalelor totemice. Se povesteşte cum, în „vremea visului" (*alcheringa*) — adică în vremurile mitice — aceste fiinţe supranaturale şi-au făcut apariţia pe pămînt şi au întreprins lungi călătorii, oprindu-se uneori spre a modifica peisajul sau spre a face anumite animale şi plante, şi în cele din urmă au dispărut sub pămînt. Dar cunoaşterea acestor mituri este esenţială pentru viaţa australienilor. Miturile îi învaţă cum să repete gesturile creatoare ale fiinţelor supranaturale şi, prin urmare, cum să asigure înmulţirea cutărui animal sau a cutărei plante.

Aceste mituri se comunică neofiţilor în timpul iniţierii lor. Sau, mai curînd, ele sînt „celebrate", adică reactualizate. „Cînd tinerii bărbaţi străbat diferitele ceremonii de iniţiere, se celebrează în prezenţa lor o serie de ceremonii care, deşi sînt reprezentate exact ca acelea ale cultului propriu-zis — afară de anumite particularităţi caracteristice — n-au totuşi drept scop înmulţirea şi creşterea totemului de care e vorba, ci urmăresc numai să arate felul de a celebra aceste culte celor care vor fi, sau care au şi fost, chiar atunci, promovaţi în rîndul bărbaţilor." [1]

---

[1] C. Strehlow, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, vol. III, p. 1—2 ; L. Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 123. Referitor la iniţierile cu prilejul pubertăţii în Australia, cf. *Naissances mystiques*, p. 25 şi urm.

Vedem aşadar că „istoria" povestită de mit constituie o «cunoaştere» de ordin ezoteric, nu numai pentru că este secretă şi se transmite în cursul unei inițieri, dar şi pentru că această „cunoaştere" este însoțită de o putere magică-religioasă. Într-adevăr, a cunoaşte originea unui obiect, a unui animal, a unei plante etc., înseamnă a dobîndi asupra lor o putere magică, mulțumită căreia reuşim să le dominăm, sau să le înmulțim potrivit bunului nostru plac. Erland Nondenskiöld a relatat cîteva exemple deosebit de sugestive, referitoare la indienii cuna. Potrivit credinței lor, vînătorul cu succes e cel care cunoaşte originea vînatului. Iar dacă izbutim să domesticim anumite animale, putem face acest lucru deoarece vrăjitorii cunosc secretul creării lor. De asemeni, sîntem în stare să ținem în mînă un fier roşu, sau să apucăm cu mîinile şerpi veninoşi, dacă cunoaştem originea focului şi a şerpilor. Nordenskiöld povesteşte că „într-un sat cuna, anume Tientiki, se găseşte un băiat de 14 ani care intră în foc fără să pățească nimic, numai pentru că cunoaşte vraja focului. Perez a văzut adesea persoane apucînd cu mîna un fier roşu şi altele domesticind şerpi". [1]

E vorba de o credință destul de răspîndită şi care nu aparține numai unui anumit tip de cultură. În insula Timor, de pildă, cînd o orezărie merge prost, cineva care cunoaşte tradițiile mitice referitoare la orez se duce pe cîmp. „El îşi petrece noaptea în cabana plantației, recitînd legenda care explică cum s-a ajuns să se cultive orezul (mit de origine)... Cei care fac acest lucru nu sînt preoți." [2] Recitînd mitul de origine, ei silesc orezul să se arate frumos, viguros şi des, aşa cum era cînd *a apărut pentru prima oară*. Nu spre a-l „instrui", spre a-l „învăța" cum să se poarte i se amin-

---

[1] E. Nordenskiöld, *Faiseurs de miracles et voyants chez les Indiens Cuna*, în *Revista del Instituto de Etnologia*, Tucuman, vol. II, 1932, p. 464 ; L. Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 118.

[2] A. C. Kruyt, citat de L. Lévy-Brühl, *op. cit.*, p. 119.

tește cum a fost creat. El *este silit în chip magic să se întoarcă la origine*, adică să reitereze crearea sa exemplară.

Kalevala povestește cum bătrînul Väinämöinen s-a rănit grav pe cînd construia o barcă. Atunci „a început să țeasă farmece, asemenea tuturor vracilor magicieni. Spuse vorbele de vrajă, / Lungi descîntece rostit-a, / Potrivi cum se cuvine / Preaascunsele cuvinte, / Dar nu-i mai veneau în minte / Vorbe despre fier, înalte / Ce i-ar fi închis și rana, / Ar fi fost zăvor puternic / Pentru răni de fier făcute, / De oțelul cel albastru." În cele din urmă, după ce a cerut ajutor altor vrăjitori, Väinämöinen a exclamat: „Știu de und' se trage fierul, / Unde se născu oțelul; / Aerul fu-ntîia mumă, / Cel mai vîrstnic din frați, apa; / Fierul fu din toți mai tînăr, / Se ivi, la mijloc, focul. / Ukko, zeul cel mai mare, / Cel Atoateziditorul, / Despărți din aer apa, / A retras din mări pămîntul; / Bietul fier nu se născuse, / Nu avea puteri să crească. / Ukko, zeul cel din aer, / Amîndouă palmi frecat-a, Degetele lui, pe toate, / Pe genunchiul lui, pe stîngul; / S-au născut din el trei fete, / Mîndre fiice ale Firii; / Cîteștrele fură mume / Ale fierului, — obîrșii / A' oțelului albastru." [1]

E cazul să notăm că, în acest exemplu, mitul originii fierului face parte din mitul cosmogonic și îl prelungește întrucîtva. Deținem aici o notă specifică, extrem de importantă, a miturilor de origine, notă pe care o vom studia în capitolul următor.

Ideea că un leac nu-și produce efectul decît dacă-i cunoaștem originea e foarte răspîndită. Îl vom cita din nou pe Erland Nordenskiöld: „Fiecare cînt magic trebuie să fie precedat de un descîntec care vorbește des-

---

[1] Aili Kolehmainen Johnson, *Kalevala. A Prose Translation from the Finish*, Hancock, Michigan, 1950, p. 53 și urm. (Vezi Elias Lünnrot, *Kalevala*, în românește de Iulian Vesper, București, Editura de Stat pentru literatură și artă, 1959, pp. 104 și 110.)

pre originea leacului folosit, altfel acesta nu-şi produce efectul [...]. Pentru ca leacul sau cîntul să-şi producă efectul, trebuie să cunoaştem originea plantei, felul în care a fost zămislită de către cea dintîi femeie".[1] În cînturile rituale na-khi publicate de J. F. Rock, se spune în mod expres: „Dacă nu se povesteşte originea unei doctorii, ea nu trebuie folosită".[2] Sau: „Nu trebuie vorbit despre ea decît numai dacă se povesteşte originea ei".[3]

Vom vedea în capitolul următor că, întocmai ca în mitul lui Väinämöinen citat mai sus, originea leacurilor este strîns legată de povestirea originii lumii. Vom preciza totuşi aici că e vorba de o concepţie generală care se poate formula în felul următor: *nu se poate îndeplini un ritual dacă nu i se cunoaşte „originea", adică mitul care povesteşte cum ritualul a fost îndeplinit pentru prima oară.* În timpul serviciului funerar, şamanul na-khi, *dto-mba*, cîntă:

„O să-l însoţim acum pe mort şi o să avem parte de noi dureri
O să dansăm din nou şi o să-i doborîm la pămînt pe demoni.
Dacă nu ştim de unde vine dansul,
Nu trebuie să vorbim despre el,
Dacă nu cunoaştem originea dansului,
Nu putem dansa".[4]

Ceea ce aminteşte într-un chip straniu de declaraţiile făcute lui Preuss de autohtonii uitoto:

---

[1] E. Nordenskiöld, *La conception de l'âme chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama*, în *Journal des Américanistes*, N.S., t. 24, 1932 (pp. 5—30), p. 14.
[2] J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and Related Ceremonies*, Roma, 1952, vol. II, p. 474.
[3] *Ibid.*, vol. II, p. 487.
[4] J. F. Rock, *Zhi-mä funeral ceremony of the Na-khi*, Viena, Mödling, 1955, p. 87.

„Acestea sînt cuvintele (miturile) tatălui nostru, propriile sale cuvinte. Mulţumită acestor cuvinte dansăm, şi dansul n-ar exista dacă el nu ni le-ar fi dăruit“ [1].

În cele mai multe cazuri nu ajunge să cunoaştem mitul de origine, trebuie să-l recităm ; ne proclamăm întrucîtva ştiinţa, *o arătăm.* Dar asta nu e totul : recitînd sau celebrînd mitul originii, ne lăsăm pătrunşi de atmosfera sacră în care s-au desfăşurat evenimentele miraculoase. Timpul mitic al originilor este un timp „tare“, deoarece el a fost transfigurat de prezenţa activă, creatoare a fiinţelor supranaturale. Recitînd miturile ne reintegrăm în acel timp fabulos şi, prin urmare, devenim într-un fel „contemporanii“ evenimentelor evocate, ne împărtăşim din prezenţa zeilor şi a eroilor. S-ar putea spune, într-o formulă sumară, că „trăind“ miturile ieşim din timpul profan, cronologic, şi pătrundem într-un timp calitativ diferit, un timp „sacru“, deopotrivă primordial şi recuperabil la infinit. Această funcţie a mitului asupra căreia am stăruit în *Le Mythe de l'Éternel Retour* (îndeosebi p. 35 şi urm.) se va desprinde şi mai bine în cursul analizelor care vor urma.

Structura şi funcţia miturilor

Aceste cîteva observaţii preliminare ajung să precizeze anumite note caracteristice ale mitului. În linii generale se poate spune că 1 — mitul, aşa cum îl trăiesc societăţile arhaice, constituie istoria faptelor fiinţelor supranaturale ; 2 — că această istorie este considerată ca fiind absolut *adevărată* (pentru că se referă la nişte realităţi) şi *sacră* (pentru că este opera fiinţelor supranaturale) ; 3 — că mitul se referă întotdeauna la o „creaţie“, el povesteşte cum a ajuns un lucru să existe,

[1] K. Th. Preuss, *Religion und Mythologie der Uitoto*, I—II, Göttingen, 1921—1923, p. 625.

sau cum au luat naştere o comportare, o instituţie, un fel de a munci ; acesta e motivul pentru care miturile constituie paradigmele oricărui act omenesc semnificativ ; 4 — că, avînd cunoştinţă de mit, cunoaştem „originea“ lucrurilor, şi astfel ajungem să le dominăm şi să le manipulăm după bunul nostru plac ; nu este vorba de o cunoaştere „exterioară“, abstractă, ci de o cunoaştere pe care o „trăim“ în chip ritual, fie narînd mitul în cursul unei ceremonii, fie efectuînd ritualul căruia el îi serveşte drept justificare ; 5 — se poate spune, în sfîrşit, că, într-un fel sau într-altul, „trăim“ mitul, în sensul că sîntem pătrunşi de puterea sacră, exaltantă a evenimentelor pe care ni le rememorăm şi le reactualizăm.

„A trăi“ miturile implică aşadar o experienţă cu adevărat „religioasă“ de vreme ce ea se deosebeşte de experienţa obişnuită a vieţii cotidiene. „Religiozitatea“ acestei experienţe se datorează faptului că reactualizăm evenimente fabuloase, exaltante, semnificative, asistăm la operele creatoare ale fiinţelor supranaturale ; încetăm de a mai exista în lumea de toate zilele şi pătrundem într-o lume transfigurată, aurorală, impregnată de prezenţa fiinţelor supranaturale. Nu e vorba de o comemorare a evenimentelor mitice, ci de reiterarea lor. Personajele mitului redevin prezente, devenim contemporanii lor. Aceasta mai implică de asemeni că nu mai trăim în timpul cronologic, ci în timpul primordial, timpul în care evenimentul *a avut loc pentru prima oară.* Iată motivul pentru care se poate vorbi despre „timpul tare“ al mitului : e timpul prodigios, „sacru“, cînd ceva *nou*, ceva *tare* şi *semnificativ* s-a manifestat din plin. A retrăi acel timp, a-l reintegra cît mai des cu putinţă, a asista din nou la spectacolul operelor divine, a regăsi fiinţele supranaturale şi a învăţa din nou lecţia lor creatoare, iată dorinţa pe care o putem descifra ca în filigran în toate reeditările rituale ale miturilor. Pe scurt, miturile revelează că lumea, omul şi

viața au o origine și o istorie supranaturală și că această istorie e semnificativă, prețioasă și exemplară.

N-am putea încheia mai bine decît citînd pasajele clasice în care Bronislav Malinovski a încercat să formuleze natura și funcția mitului în societățile primitive: „Considerat, din punctul de vedere a ceea ce e viu într-însul, mitul nu reprezintă o explicație menită să satisfacă o curiozitate științifică, ci o povestire care face din nou să trăiască o realitate originară și care corespunde unei profunde nevoi religioase, unor năzuințe morale, unor constrîngeri și unor imperative de ordin social și chiar unor exigențe practice. În civilizațiile primitive, mitul îndeplinește o funcție indispensabilă: el exprimă, scoate în relief și codifică credințele; salvgardează și impune principiile morale; garantează eficacitatea ceremoniilor rituale și oferă reguli practice ce urmează să fie folosite de om. Mitul e așadar un element esențial al civilizației omenești; el nu numai că nu reprezintă o vană afabulație, ci este, dimpotrivă, o realitate vie, la care nu încetăm să recurgem; nu o teorie abstractă sau o desfășurare de imagini, ci o adevărată codificare a religiei primitive și a înțelepciunii practice [...]. Toate aceste narațiuni constituie pentru băștinași expresia unei realități originare, mai amplă și mai bogată sub aspectul semnificației decît aceea actuală, și care determină viața imediată, activitățile și destinele omenirii. Cunoașterea pe care omul o are despre această realitate îi revelează sensul riturilor și al sarcinilor de ordin moral, precum și modul în care trebuie să le îndeplinească“. [1]

---

[1] B. Malinovski, *Myth in Primitive Psychology*, 1926, reprodus în volumul *Magic, Science and Religion*, New York, 1955, pp. 101—108.

Capitolul II

PRESTIGIUL MAGIC AL „ORIGINILOR“

Mituri de origine şi mituri cosmogonice

ORICARE ISTORIE MITICĂ RELATÎND *ORIGInea* a ceva presupune şi prelungeşte cosmogonia. Din punctul de vedere al structurii, miturile de origine pot fi asemuite cu mitul cosmogonic. Facerea lumii fiind creaţia prin excelenţă, cosmogonia devine modelul exemplar pentru toate soiurile de „creaţii“. Asta nu înseamnă că mitul de origine imită sau copiază modelul cosmogonic, căci nu e vorba de o gîndire pusă la punct şi sistematică. Dar orice nouă apariţie — un animal, o plantă, o instituţie — implică existenţa unei lumi. Chiar cînd este vorba să explice cum, pornind de la o stare de lucruri diferită, s-a ajuns la situaţia actuală (de pildă, cum s-a îndepărtat cerul de pămînt, sau cum a devenit omul muritor), „lumea“ exista deja, deşi structura ei era diferită, deşi ea nu era încă lumea *noastră.* Orice mit de origine povesteşte şi justifică o „situaţie nouă“ — nouă în sensul că nu exista *chiar de la începutul lumii.* Miturile de origine prelungesc şi completează mitul cosmogonic: ele povestesc cum a fost lumea modificată, îmbogăţită sau sărăcită.

Iată motivul pentru care anumite mituri de origine încep prin a schiţa o cosmogonie. Istoria marilor familii şi a dinastiilor tibetane începe prin a reaminti cum cosmosul s-a născut dintr-un ou. „Din esenţa celor cinci elemente primordiale a ieşit un ou mare [...].

Optsprezece ouă au ieşit din gălbenuşul acestui ou. Oul care se afla în mijlocul acestor optsprezece ouă, un ou de melc marin, s-a despărţit de celelalte. Acestui ou de melc marin i s-au ivit mădulare, apoi cinci simţuri, totul desăvîrşit, şi a devenit un băiat de o atît de extraordinară frumuseţe, încît părea că nu este decît împlinirea unui legămînt (*yid la smon*). Drept care fu numit Ye-smon. Regina Tchu-lchag, soţia lui, a născut un fiu, Dbang-ldan în stare să se metamorfozeze cu ajutorul magiei". [1] Genealogia urmează mai departe, povestind originea şi istoria diverselor clanuri şi dinastii.

Cînturile genealogice polineziene încep în acelaşi fel. Textul ritual hawaïan cunoscut sub numele de *Kumulipo* este „un imn genealogic înrudind familia regală, a cărei proprietate era, nu numai cu zeii poporului întreg, slăviţi laolaltă cu celelalte grupuri polineziene aliate, nu numai cu şefii divinizaţi, Ao, născuţi în lumea vie, în spiţa familială, ci şi cu aştrii din cer, cu plantele şi cu animalele folosite zilnic de-a lungul vieţii pămînteşti..." [2]. Într-adevăr, cîntul începe prin a evoca :

> Timpul în care pămîntul fu cu violenţă schimbat,
> timpul în care cerurile se schimbară separat,
> timpul în care soarele răsărea
> spre a da lunii lumină etc. [3]

---

[1] Ariane Macdonald, *La Naissance du Monde au Tibet*, în : *Sources Orientales*, I, Paris, 1959 (pp. 417—452), p. 428. Cf. şi R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, p. 464.

[2] Martha Warner Beckwith, *The Kumulipo. A Hawaiian Creation Chant*, The University of Chicago Press, 1951, p. 7.

[3] *Ibid.* p. 45. „Lumina care renaşte în fiecare zi, soarele care în fiecare an se întoarce din sud şi reînsufleţeşte pămîntul reprezintă nu numai simboluri, ci şi imagini exemplare ale naşterii la om, sau factori determinanţi în progresiunea rasei către perfecţiune... Aşa cum universul ceresc Wakea sfarmă lanţurile nopţii şi ţîşneşte din sînul apelor care-l ţineau prizonierul beznei, copilul sfarmă învelişul care-l ţinea prizonier în sînul maică-si şi răzbate la lumină, la viaţă, la lumea intelectului". (*Ibid.* pp. 182—183.)

Asemenea cîntece rituale genealogice sînt compuse de barzi în timp ce principesa este însărcinată şi sînt transmise dansatorilor *hula*, spre a fi învăţate pe de rost. Aceştia din urmă, bărbaţi şi femei, dansează şi recită cîntul fără întrerupere, pînă la naşterea copilului. Ca şi cum dezvoltarea embriologică a viitorului şef ar fi însoţită de recapitularea cosmogoniei, a istoriei lumii şi a istoriei tribului. Cu ocazia gestaţiei unui şef, se „reface" simbolic lumea. Recapitularea este deopotrivă o rememorare şi o reactualizare rituală, prin cîntece şi dansuri, a evenimentelor mitice esenţiale de la facerea lumii încoace.

Intîlnim concepţii şi ritualuri analoge la populaţiile primitive din India. De pildă la santali *guru* [1]-ul, recită mitul cosmogonic în folosul fiecărui individ, dar numai de două ori : prima oară „cînd unui santal i se recunoaşte deplinătatea drepturilor în sînul societăţii (...). Cu acest prilej *guru*-ul recită istoria omenirii de la facerea lumii ; el încheie povestind naşterea aceluia pentru care ritul e îndeplinit". Aceeaşi ceremonie se repetă în timpul serviciului funerar, dar de astă dată *guru*-ul transferă pe cale rituală sufletul decedatului în cealaltă Lume [2]. La indienii gondi şi la indienii baigas, cu prilejul ritualurilor celebrate întru slăvirea lui Dharti Mata şi a lui Thakur Deo, preotul recită mitul cosmogonic şi aminteşte ascultătorilor rolul considerabil pe care tribul său l-a jucat la facerea lumii [3]. Cînd magicienii munda izgonesc spiritele rele, ei recită cîntecele mitologice ale assurilor. Dar assurii au inaugurat o epocă nouă atît în ce priveşte zeii, cît şi în ce priveşte oamenii şi, pentru

---

[1] *Guru* — învăţător sau duhovnic (în limba sanscrită) (n. r.).

[2] P. O. Bodding, *Les Santals*, în *Journal Asiatique*, 1932, p. 58 şi urm.

[3] V. Elwin, *The Baiga*, Londra, 1939, p. 305 ; W. Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, Viena, 1948, p. 242.

acest motiv, istoria isprăvilor lor poate fi considerată ca făcînd parte dintr-un mit cosmogonic.[1]

La indienii bhil, situaţia este întrucîtva diferită. Unul singur dintre cînturile magice urmărind un ţel medical înfăţişează caracterul unui mit cosmogonic, anume, *Cîntul Domnului.* În schimb, cele mai multe din aceste cînturi sînt în realitate mituri de origine. Socotit că vindecă toate bolile, *Cîntul lui Kasumor Dâmor*, de pildă, povesteşte migraţiunile grupului bhil Dâmor din Gujerat spre Sudul Indiei centrale[2]. El este aşadar mitul aşezării teritoriale a grupului, cu alte cuvinte, istoria unui *nou început*, replică a facerii lumii. Alte cînturi magice revelează originea bolilor[3]. Ne referim la miturile bogate în aventuri din care sfîrşim prin a afla împrejurările ivirii bolilor, eveniment care, de fapt, a schimbat structura lumii.

Rolul miturilor în materie de vindecări

În ritualul de vindecare a bhil-ilor, un amănunt e deosebit de interesant. Magicianul „purifică“ locul de lîngă patul bolnavului şi desenează cu mălai un *mandol*. În cuprinsul desenului, el introduce casa lui Isvor şi a lui Bhagwân, şi desenează de asemeni şi chipurile lor. Imaginea astfel desenată e păstrată pînă la vindecarea totală a bolnavului[4]. Însuşi termenul de *mandol* trădează originea indiană. E vorba, bineînţeles, despre *mandala*, desen complex care joacă un rol important în riturile tantrice indo-tibetane. Dar acest *mandala* este mai îna-

---

[1] W. Koppers, *Die Bhil*, p. 242; J. Hoffmann et A. van Erneless, *Encyclopaedia Mundarica*, vol. III, Patna, 1930, p. 739.

[2] L. Jungblut, *Magic Songs of the Bhils of Jhabua State* in *Internationales Archiv für Ethnographie*, XLIII, 1943 (p. 1—136), p. 6.

[3] *Ibid.*, pp. 35 şi urm., 59 şi urm.

[4] *Ibid.*, p. 5.

inte de orice, o *imago mundi :* el reprezintă deopotrivă cosmosul în miniatură şi panteonul. Construcţia sa e ca o nouă facere a lumii. Prin urmare, desenînd acest *mandol* la picioarele patului unui bolnav, magicianul bhil repetă cosmogonia, chiar dacă în cînturile rituale pe care le intonează nu se face în mod expres aluzie la mitul cosmogonic. Operaţia are cu siguranţă un scop terapeutic. Devenit în chip simbolic contemporan al facerii lumii, bolnavul se cufundă în plenitudinea primordială ; se lasă pătruns de forţele gigantice care, *in illo tempore*, au făcut cu putinţă facerea lumii.

În această privinţă, nu e lipsit de interes să amintim că la triburile navajo, mitul cosmogonic, urmat de mitul ivirii primilor oameni din sînul pămîntului, e recitat mai ales cu prilejul vindecărilor sau în timpul iniţierii unui şaman. „Toate ceremoniile sînt axate în jurul unui pacient, Hatrali (acela asupra căruia se cîntă), care poate fi un bolnav, sau numai un bolnav psihic, de pildă, un om speriat de un vis, sau care n-are nevoie decît de o ceremonie, ca s-o înveţe în cursul iniţierii sale întru puterea de a oficia în acest cînt, căci un *medicine-man* nu poate purcede la o ceremonie de vindecare cît timp n-a fost supus el însuşi acestei ceremonii.“ [1] Ceremonia mai comportă de asemeni executarea pe nisip a unor desene complexe care simbolizează diferitele etape ale facerii lumii şi istoria mitică a zeilor, a strămoşilor şi a omenirii. Aceste desene (care seamănă în mod straniu cu acele *mandala* indo-tibetane) reactualizează unele după altele evenimentele care au avut loc în timpurile mitice. Ascultînd povestirea mitului cosmogonic (urmat de relatarea miturilor de origine) şi contemplînd desenele pe nisip, bolnavul e proiectat în afara timpului profan şi introdus în plenitudinea timpului primordial : e adus

---

[1] Hasteen Klah, *Navajo Creation Myth : The Song of the Emergence*, Santa Fé, 1942, p. 19. Cf. şi *ibid.*, pp. 25 şi urm. şi 32 şi urm.

„înapoi" pînă la originea Lumii şi asistă astfel la cosmogonie.

Solidaritatea dintre mitul cosmogonic, mitul de origine al bolii şi al leacului, şi ritualul vindecării magice poate fi admirabil sesizată la tribul na-khi, populaţie aparţinînd familiei tibetane, dar trăind de multă vreme în China de sud-est, şi îndeosebi în provincia Iunnan. Potrivit tradiţiilor lor, la început, universul era în chip judicios împărţit între aşa-numiţii *Nâga* şi oameni, dar mai tîrziu o inimiciţie i-a despărţit. Furioşi, Nâga au răspîndit în lume bolile, sterilitatea şi tot felul de flageluri. Nâga pot de asemeni fura sufletele oamenilor, îmbolnăvindu-i. Dacă nu sînt îmbunaţi prin mijloace rituale, victima moare. Dar prin forţa farmecelor sale magice, preotul-şaman (*Dto-mba*) e în stare să-i silească pe Nâga să elibereze sufletele furate şi întemniţate [1]. Şamanul însuşi nu e în stare să lupte împotriva aşa-numiţilor Nâga decît pentru că, cu concursul lui Garuda, şamanul primordial, Dto-mba, a pornit această luptă în timpul mitic. Dar ritualul vindecării constă, la drept vorbind, în recitarea solemnă a acestui eveniment primordial. După cum spune categoric un text tradus de Rock [2], „dacă nu povesteşti originea lui Garuda, nu trebuie să vorbeşti despre el". Şamanul recită aşadar mitul originei lui Garuda : el povesteşte cum ouăle au fost create prin magie pe Muntele Kailasa şi cum din aceste ouă s-au născut Garuda-sii, care mai apoi au coborît în cîmpie spre a-i apăra pe oameni împotriva bolilor provocate de Nâga. Dar, înainte de a povesti naşterea acestor Garuda, cîntul ritual povesteşte pe scurt facerea lumii. „În vremea în care cerul a apărut se răspîndiră soarele, luna, aştrii şi planetele, şi pămîntul ; cînd munţii, văile, pomii şi stîncile au apărut, în acea vreme au apărut Nâga şi balaurii etc." [3]

---

[1] J. F. Rock, *The Na-khi Nâga Cult and Related Ceremonies*, Roma, 1952, vol. I, pp. 9—10.

[2] *Ibid.*, vol. I, p. 98.

[3] *Ibid.*, vol. I, p. 97.

Cele mai multe dintre aceste cînturi rituale cu scop tămăduitor încep cu evocarea cosmogoniei. Iată un exemplu : „La început, în vremea în care cerul, soarele, luna, aştrii, planetele şi pămîntul încă nu se iviseră, pe cînd încă nimic nu se ivise etc.“ [1] Şi se povesteşte facerea lumii, naşterea demonilor şi ivirea bolilor, şi, în cele din urmă, apariţia şamanului primordial Dto-mba, care a adus leacurile necesare. Un alt text [2] începe prin evocarea timpului mitic : „La început, pe cînd totul era amestecat etc.“, spre a povesti naşterea Nâga-silor şi a Garuda-silor. Se povesteşte apoi origina bolii (deoarece, după cum am văzut mai sus, „dacă nu se povesteşte originea leacului el nu trebuie folosit“), prin ce mijloace s-a propagat ea de la o generaţie la alta şi, în cele din urmă, lupta dintre demoni şi şaman : „zvîrlind săgeata, duhul transmite dinţilor şi gurii boala ; *Dto-mba* smulge săgeata etc. ; demonul dă trupului boala azvîrlind săgeata în trup ; *Dto-mba* o scoate etc.“ [3]

Un alt cînt ritual începe în felul următor : „Trebuie povestită originea leacului, fără de care nu se poate vorbi despre el. În vremea în care cerul, stelele, soarele şi luna şi planetele au apărut, şi în care pămîntul a apărut“ etc., „în vremea aceea s-a născut Ts'o-dze-p'er-ddu.“ [4] Urmează un foarte lung mit care explică originea leacurilor : lipsind de acasă timp de trei zile, Ts'o-dze-p'er-ddu îşi găseşte la întoarcere părinţii morţi. El hotărăşte atunci să pornească în căutarea unui leac în stare să împiedice moartea şi se duce în Ţara Şefului Duhurilor. După multiple aventuri, fură leacurile miraculoase, dar, urmărit de Duh, cade la pămînt şi leacurile se risipesc, dînd naştere plantelor medicinale.

---

[1] *Ibid.*, vol. I, p. 108.
[2] *Ibid.*, vol. II, p. 386 şi urm.
[3] *Ibid.*, vol. II, p. 489.
[4] *Ibid.*, vol. I, p. 279 şi urm.

Reiterarea cosmogoniei

Anumite texte publicate de Hermanns sînt şi mai elocvente. În cursul ritualului de vindecare, şamanul nu se mărgineşte numai să rezume cosmogonia, ci îl invocă pe Dumnezeu şi-l *roagă din toată inima să facă o nouă lume*. Una din aceste rugăciuni începe prin a aminti că „pămîntul a fost creat, apa a fost creată, universul întreg a fost creat. Au fost de asemeni create berea rituală *chi* şi prinosul de orez *so*", şi se încheie cu o evocare : „Veniţi, Duhurilor !" [1] Un alt text înfăţişează „geneza lui *chi* şi aceea a băuturii alcoolice *dyö*. Potrivit unei vechi tradiţii, locul lor de baştină e însuşi acela al pomului Sang li şi al pomului Sang log. În interesul lumii întregi, şi spre binele nostru, vino, o, solul lui Dumnezeu. Tak bo Thing, zeu cu puteri supranaturale, a coborît odinioară ca să facă lumea. *Coboară din nou acum ca s-o mai faci o dată*". [2] E clar că pentru a pregăti băuturile rituale *chi* şi *dyö* trebuie să cunoşti mitul originii lor, care este intim legat de mitul cosmogonic. Dar, lucru şi mai interesant, creatorul e invitat să coboare din nou în vederea unei noi faceri a lumii, spre folosul bolnavului.

Se vede că, în aceste cînturi magice cu scop medical, *mitul originii leacurilor* e întotdeauna integrat în *mitul cosmogonic*. Am citat, în capitolul precedent, cîteva exemple din care rezultă că în terapeuticile primitive un leac nu devine eficace decît dacă amintim pe cale rituală originea lui, în prezenţa bolnavului. Un mare număr de descîntece din Orientul Apropiat şi din Europa conţin istoria bolii şi a demonului care a provocat-o, evocînd în acelaşi timp momentul mitic în care o divinitate sau un sfînt a reuşit să stăvilească răul. Un descîntec asirian împotriva durerilor de dinţi aminteşte

---

[1] M. Hermanns, *The Indo-Tibetans*, p. 66 şi urm.
[2] *Ibid., p. 69* (sublinierea ne aparţine, *M. E.)*.

că, „după ce Anu a făcut cerul, cerul a făcut pămîntul, pămîntul fluviile, fluviile canalele, canalele bălţile, bălţile Viermele". Şi Viermele se duse „înlăcrimat" la Shamash şi la Ea şi-i întrebă ce i se va da să mănînce, să „distrugă". Zeii îi oferă fructe, dar Viermele cere dinţi de om. „Pentru că ai vorbit aşa. O, Vierme, fie ca Ea să te sfarîme cu mîna lui puternică!"[1] Asistăm aici : 1 — la facerea lumii ; 2 — la naşterea Viermelui şi a bolii ; 3 — la gestul primordial şi paradigmatic (distrugerea Viermelui de către Ea). Eficienţa terapeutică a descîntecului constă în faptul că, rostit în chip ritual, el reactualizează timpul mitic al „originii", atît originea lumii cît şi originea durerilor de dinţi şi a tratamentului lor.

Se întîmplă uneori ca recitarea solemnă a mitului cosmogonic să servească la vindecarea anumitor boli sau deficienţe. Dar, cum vom vedea mai departe, această aplicaţie a mitului cosmogonic nu este decît una printre mai multe altele. Întrucît este modelul exemplar al tuturor „creaţiilor", mitul cosmogonic e susceptibil să ajute bolnavul să-şi „reînceapă" viaţa. Mulţumită *întoarcerii la origine* sperăm să ne naştem din nou. Dar toate ritualurile medicale pe care le-am examinat acum urmăresc o întoarcere la origine. Ai impresia că, pentru societăţile arhaice, viaţa nu poate fi *reparată*, ci numai *creată din nou* printr-o întoarcere la izvoare. Iar „izvorul" prin excelenţă e ţîşnirea prodigioasă de energie, de viaţă şi de fertilitate care a avut loc odată cu facerea lumii.

Toate acestea reies clar din multiplele aplicaţii rituale ale mitului cosmogonic polinezian. Potrivit acestui mit, nu existau la început decît apele şi bezna. Io, zeul suprem, a despărţit apele prin puterea gîndului şi a cu-

---

[1] Campbell Thompson, *Assyrian Medical Texts*, Londra, 1923, p. 59. A se vedea şi istoria mitică a farmecului împotriva şerpilor, născocit de Isis *in illo tempore*, în G. Röder, *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*, Iena, 1915, p. 138 şi urm.

vintelor sale şi a creat cerul şi pămîntul. El a spus: „Apele să se despartă, Cerul să se facă, Pămîntul să devină!" Aceste cuvinte cosmogonice ale lui Io, mulţumită cărora lumea şi-a început existenţa, sînt cuvinte creatoare, purtătoare de putere sacră. Ca atare, oamenii le rostesc în toate împrejurările în care ceva trebuie *făcut, creat.* Ele sînt repetate în ritul fecundaţiei unei matrice sterile, în ritul vindecării trupului şi a spiritului, dar şi cu prilejul morţii, al războiului şi al povestirilor genealogice. Iată cum le exprimă Hare Hongi, un polinezian din zilele noastre: „Cuvintele mulţumită cărora Io a modelat Universul — adică mulţumită cărora acesta a fost zămislit şi adus să dea naştere unei lumi de lumină — aceleaşi cuvinte sînt folosite în ritul fecundării unei matrice sterile. Cuvintele mulţumită cărora Io a făcut să strălucească lumina prin beznă sînt folosite în riturile menite să înveselească un suflet amărît şi abătut, neputinţa şi senilitatea, să răspîndească lumina asupra lucrurilor şi a locurilor ascunse, să-i inspire pe cei care compun cînturi dar şi în înfrîngerile suferite în război, precum şi în multe alte împrejurări care îl împing pe om la disperare. În toate cazurile similare, acest rit care are drept scop răspîndirea luminii şi a bucuriei, reproduce cuvintele de care Io s-a folosit ca să învingă şi să risipească bezna" [1].

Acest text e remarcabil. El constituie o mărturie directă şi de prim ordin cu privire la funcţia mitului cosmogonic într-o societate tradiţională. După cum am văzut, acest mit serveşte drept model pentru tot felul de „creaţii"; atît procrearea unui copil cît şi restabilirea unei situaţii militare compromise sau a unui echilibru psihic ameninţat de melancolie şi disperare. Această capacitate a mitului cosmogonic de a fi aplicat pe diverse planuri de referinţă ni se pare deosebit de sem-

---

[1] E. S. C. Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu, 1927, pp. 10—11.

nificativă. Omul societăţilor tradiţionale simte unitatea fundamentală a tuturor speciilor de „opere“ sau de „forme“, fie ele de ordin biologic, psihologic sau istoric. Un război nenorocit poate fi asemuit cu o boală, cu o inimă abătută şi întunecată, cu o femeie sterilă, cu lipsa de inspiraţie la un poet, cu orice altă situaţie existenţial critică în care omul e împins la disperare. Şi toate aceste situaţii negative şi disperate, în aparenţă fără ieşire, sînt răsturnate de recitarea mitului cosmogonic, îndeosebi de repetiţia cuvintelor mulţumită cărora Io a creat universul şi a făcut să strălucească lumina în beznă. Altfel zis, cosmogonia constituie modelul exemplar al oricărei situaţii creatoare : tot ce face omul repetă într-un fel „faptul“ prin excelenţă, gestul arhetipal al zeului creator : facerea lumii.

După cum am văzut, mitul cosmogonic mai este recitat şi cu prilejul morţii ; căci moartea constituie şi ea o situaţie nouă ce se cuvine a fi asumată cum trebuie pentru a fi făcută să devină creatoare. Poţi „rata“ o moarte aşa cum pierzi o bătălie sau echilibrul psihic şi bucuria de a trăi. E de asemeni semnificativ faptul că printre situaţiile dezastruoase şi negative Hare Hongi numără nu numai neputinţa, boala şi senilitatea, ci şi lipsa de inspiraţie a poeţilor, incapacitatea lor de a crea sau de a recita cum se cuvine poemele şi naraţiunile genealogice. Urmează de aici, mai întîi, că polinezienii asemuiesc creaţia poetică cu oricare altă creaţie importantă, dar şi — de vreme ce Hare Hongi face aluzie la naraţiunile genealogice — că memoria cîntăreţilor constituie, în sine, o „operă“ şi că înfăptuirea acestei „opere“ poate fi asigurată prin recitarea solemnă a mitului cosmogonic.

Se înţelege pentru ce mitul acesta e atît de prestigios în ochii polinezienilor. Cosmogonia e modelul exemplar al unei serii întregi de „faceri“ : nu numai pentru că, de fapt, cosmosul e deopotrivă arhetipul ideal al oricărei situaţii creatoare şi al oricărei creaţii — dar şi deoarece cosmosul este o operă divină ; el este aşa-

dar sanctificat în însăşi structura lui. Prin analogie, tot ce e desăvîrşit, „plin", armonios, fertil, într-un cuvînt: tot ce este „cosmicizat", tot ce seamănă cu un cosmos, e sacru. A face bine un lucru, a lucra, a construi, a crea, a structura, a da formă, a in-forma, a forma — toate acestea înseamnă a spune că ceva e făcut să existe, că i se dă „viaţă", în ultimă instanţă, că ceva este făcut să semene cu organismul armonios prin excelenţă, cosmosul. Dar cosmosul, repetăm, e opera exemplară a zeilor, e capodopera lor.

Faptul că mitul cosmogonic e considerat drept modelul exemplar al oricărei „creaţii", e admirabil ilustrat de următorul obicei al unui trib nord-american, osaga. Cînd un copil se naşte „un om care a vorbit cu zeii" e chemat. Sosind la casa lehuzei, el recită în faţa noului-născut istoria facerii lumii şi a animalelor terestre. Numai după aceea e alăptat pruncul. Mai tîrziu, cînd copilul doreşte să bea apă, se cheamă din nou acelaşi om sau un altul. El recită încă o dată istoria facerii lumii completînd-o cu istoria originii apei. Cînd copilul ajunge la vîrsta la care se consumă alimente solide, omul „care a vorbit cu zeii" vine din nou şi recită iarăşi facerea lumii, relatînd de astă dată şi originea cerealelor şi a altor alimente[1].

Ar fi cu atît mai greu să găsim un exemplu mai elocvent în ceea ce priveşte credinţa că fiecare nouă naştere reprezintă o recapitulare simbolică a cosmogoniei şi a istoriei mitice a tribului. Rostul acestei recapitulări e de a-l introduce, în mod ritual, pe noul-născut în realitatea sacramentală a lumii şi a culturii şi, prin aceasta, de a valida existenţa lui, proclamînd-o conformă paradigmelor mitice. Mai mult încă: copilul nou-născut e pus în faţa unei serii de „începuturi". Şi nu poţi „începe" ceva decît dacă îi cunoşti „originea", decît dacă

---

[1] Alice C. Fletcher and F. La Flesche, *The Omaha Tribe*, în *27-th Annaul Report*, Bureau of American Ethnology, Washington, 1911, p. 116, nota *a*.

ştii cum acest lucru a ajuns să existe pentru prima oară. „Începînd" să sugă, sau să bea apă, sau să consume alimente solide, copilul este proiectat în chip ritual la origine, atunci cînd laptele, apa şi cerealele au apărut pentru prima oară.

Întoarcerea la „origine"

Ideea pe care o implică această credinţă e că *prima manifestare a unui lucru este cea semnificativă şi valabilă*, iar nu succesivele sale apariţii. Aşijderea, nu ceea ce au făcut tatăl şi bunicul îl învaţă ei pe copil, ci ceea ce au făcut pentru prima oară strămoşii, în timpurile mitice. Fără îndoială, tatăl şi bunicul s-au mărginit să-i imite pe strămoşi ; s-ar putea aşadar crede că imitîndu-l pe tată s-ar obţine acelaşi rezultat. Dar judecînd astfel ar însemna să ignorăm rolul esenţial al *Timpului de la origine*, care, am văzut acest lucru, e considerat un timp „tare" tocmai pentru că a fost întrucîtva „receptacolul" unei *noi creaţii.* Timpul scurs între *origine* şi momentul prezent nu e „tare", nici „semnificativ" (cu excepţia, bineînţeles, a intervalelor în care se reactualizează timpul primordial), şi pentru acest motiv nu ţinem seama de el sau ne străduim să-l suprimăm [1].

În acest exemplu e vorba de un ritual în care miturile cosmogonice şi de origine sînt recitate în folosul unui singur individ, ca în cazul tămăduitorilor. Dar „întoarcerea la origine", care ne îngăduie să trăim din nou timpul în care lucrurile s-au manifestat pentru prima oară, constituie o experienţă de o importanţă capitală pentru societatea arhaică. În paginile care urmează vom discuta în mai multe rînduri această ex-

---

[1] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, cap. II şi *passim.*

perienţă. Să citäm însă aici un exemplu de recitare solemnă a miturilor cosmogonice şi de origine în cadrul festivităţilor colective ale insulei Sumba. Ori de cîte ori au loc evenimente importante pentru comunitate — o recoltă abundentă, moartea unui membru eminent etc. — se construieşte o casă ceremonială (*marapu*), şi cu acest prilej naratorii povestesc istoria facerii lumii şi a strămoşilor. Cu prilejul tuturor acestor evenimente, naratorii evocă cu veneraţie „începuturile", adică momentul în care s-au constituit principiile culturii însăşi ce trebuie apărată ca fiind bunul cel mai de preţ. Unul din aspectele cele mai remarcabile ale ceremoniei este această recitare care se înfăţişează în realitate ca un schimb de întrebări şi răspunsuri între doi indivizi oarecum asemenea, de vreme ce sînt aleşi în două clanuri legate între ele prin rudenia exogamă. Drept care, în această clipă capitală, cei doi recitatori îi reprezintă pe toţi membrii grupului, inclusiv morţii, ceea ce face ca recitarea mitului respectiv (pe care trebuie totodată să ni-l reprezentăm ca un mit cosmogonic) să fie spre folosul ansamblului grupului [1].

Pe scurt, e vorba de ritualurile colective de o periodicitate neregulată, care comportă construcţia unei case cultuale şi recitarea solemnă a miturilor de origine, de structură cosmogonică. Beneficiarul ei este ansamblul comunităţii, atît viii cît şi morţii. Cu prilejul reactualizării miturilor, comunitatea întreagă e reînnoită ; ea îşi regăseşte „izvoarele", îşi retrăieşte „originile". Ideea unei înnoiri universale efectuate prin reactualizarea cultuală a unui mit cosmogonic este atestată în multe societăţi tradiţionale. Am vorbit despre ea în *Le Mythe de l'Éternel Retour* şi vom reveni asupra acestui punct în capitolul următor ; într-adevăr, scenariul mitico-ritual al înnoirii periodice a lumii e susceptibil să ne dez-

---

[1] Cf. C. Tj. Bertling, *Notes on Myth and Ritual in Southeast Asia*, Haga, 1958, pp. 3—4.

văluie una din funcţiile dominante ale mitului, atît în culturile arhaice cît şi în primele civilizaţii ale Orientului.

Prestigiul începuturilor

Cele cîteva exemple citate ne îngăduie să înţelegem mai bine raporturile dintre mitul cosmogonic şi miturile de origine. E vorba în primul rînd de faptul că mitul de origine debutează, în nenumărate cazuri, printr-o schiţă cosmogonică : mitul reaminteşte pe scurt momentele esenţiale ale facerii lumii, ca să povestească apoi genealogia familiei regale, sau istoria tribului, sau istoria originii bolilor şi a leacurilor şi aşa mai departe [1]. În toate cazurile, miturile de origine prelungesc şi completează mitul cosmogonic. Cînd e vorba de funcţia rituală a anumitor mituri de origine (de pildă, în materie de vindecări, sau, ca la tribul nord-american osaga, miturile menite să introducă noul-născut în sacralitatea lumii şi a societăţii), avem impresia că „eficienţa" lor rezultă, în parte, din faptul că ele conţin

---

[1] Obiceiul se menţine chiar şi în culturile evoluate, care cunosc scrierea. Cu privire la textele sumeriene, S. N. Kramer observă că „Miturile sau epopeile poeţilor sumerieni începeau îndeobşte printr-o evocare cosmologică, fără vreun raport direct cu ansamblul operei. Iată cinci versuri extrase din prologul la *Gilgameş, Enkidu şi Infernul* :

Cînd cerul s-a desfăcut de pămînt,
Cînd pămîntul s-a despărţit de cer,
Cînd numele omului a fost desemnat,
Cînd (Zeul cerului) An a luat cerul cu el,
Cînd (Zeul aerului) Enlil a luat cu el pămîntul..."

(S. N. Kramer, *From the Tablets of Sumer*, Indian Hills, Colorado, 1956, p. 77 — lucrare tradusă în limba română sub titlul *Istoria începe la Sumer*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1962). Aşijderea, în evul mediu, un mare număr de cronicari îşi începeau istoriile lor locale cu Facerea Lumii.

rudimentele unei cosmogonii. Această impresie e confirmată de faptul că, în anumite culturi (de pildă, la polinezieni), mitul cosmogonic e nu numai susceptibil de a avea o valoare terapeutică intrinsecă, ci constituie totodată și modelul exemplar a tot soiul de „creații“ și de „faceri“.

Această dependență a miturilor de mitul cosmogonic se înțelege mai bine dacă ținem seama de faptul că și într-un caz, și într-altul e vorba de un „început“. Dar „începutul“ absolut este Facerea Lumii. Nu e vorba, desigur, de o simplă curiozitate teoretică. Nu e de ajuns să cunoști „originea“, trebuie să reintegrezi momentul creației cutărui sau cutărui lucru. Dar aceasta se traduce printr-o „întoarcere în urmă“, pînă la recuperarea timpului originar, *tare*, sacru. Și după cum am văzut în cele ce preced, și după cum vom vedea și mai bine în cele ce urmează, recuperarea timpului primordial, singurul în stare să asigure înnoirea totală a cosmosului, a vieții și a societății, se obține mai ales prin reactualizarea „începutului absolut“, adică, prin reactualizarea Facerii Lumii.

Recent, Rafaele Pettazzoni a propus să se considere mitul cosmogonic drept o variantă a mitului de origine. „Urmează de aici că mitul creației se împărtășește din aceeași natură ca și mitul de origine [...]. Analiza noastră ne-a îngăduit să scoatem mitul creației din splendida lui izolare; el încetează prin aceasta de a fi un *hépax genómenon* și reintră într-o clasă numeroasă de fapte analoge, miturile de origine“.[1] Pentru motivele pe care le-am amintit, ni se pare greu să împărtășim acest punct de vedere. O nouă stare de lucruri implică întotdeauna o stare care a precedat-o, și în ultimă instanță, aceasta este Lumea. Modificările ulterioare se dezvoltă pornind de la această „totalitate“ inițială. Oricît ar fi de mărginit, mediul cosmogonic în care trăim constituie „lumea“; „originea“ și

---

[1] R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, pp. 27—36.

„istoria“ lui precedă orice altă istorie particulară. Ideea mitică a „originii“ e încastrată în misterul „creației“. Un lucru are o „origine“, pentru că a fost creat, adică, pentru că o forță s-a manifestat limpede în lume, un eveniment a avut loc. În fond, *originea* unui lucru explică creația acelui lucru.

Dovada că mitul cosmogonic nu e o simplă *variantă* a *speciei* pe care o constituie mitul de origine ne-o oferă faptul că, după cum am văzut, cosmogoniile servesc drept model la tot felul de „creații“. Exemplele pe care avem să le analizăm în capitolul următor vor întări, pare-ni-se, această concluzie.

Capitolul III
MITURI ŞI RITURI ALE ÎNNOIRII

Înscăunare şi cosmogonie

A. M. HOCART OBSERVASE CĂ ÎN INSULELE Fiji ceremonia înscăunării regelui se numeşte *creation of the world, fashioning the land,* sau *creating the earth* [1]. Cu prilejul înscăunării unui suveran, cosmogonia era reiterată simbolic. Concepţia aceasta e destul de răspîndită la popoarele de agricultori. Potrivit unei interpretări recente, ungerea regelui indian, ceremonie numită *rajasûya,* implica o nouă creaţie a universului. Într-adevăr, diferitele faze ale ritualului efectuau succesiv regresiunea viitorului suveran către starea embrionară, gestaţia lui de un an şi renaşterea mistică în calitate de cosmocrator, identificat în acelaşi timp cu Prajâpati (Zeul-Tot) şi cu Cosmosul.

Perioada embrionară a viitorului suveran corespunde cu procesul de maturaţie a universului şi foarte probabil era, la origine, în legătură cu coacerea recoltei. Cea de a doua fază a ritului termină alcătuirea noului trup „divin" al suveranului. Cea de a treia fază a ceremoniei *rajasûya* e constituită de o serie de rituri, al căror simbolism este din plin scos în relief de texte. Regele ridică braţele ; el simbolizează înălţarea lui *axis mundi.* În timp ce este uns, regele rămîne în picioare, pe tron, cu braţele ridicate : el întruchipează axa cos-

[1] *Le Mythe de l'Éternel Retour,* p. 80 şi urm.

mică înfiptă în buricul pămîntului — adică tronul, centrul lumii — şi atingînd cerul. Stropirea lui e în legătură cu apele care coboară din cer, de-a lungul lui *axis mundi* — adică regele — spre a fertiliza Pămîntul [1].

În epoca istorică, nu se practică ritualul *rajasûya* decît de două ori : prima oară, pentru a-l unge pe rege ; a doua oară spre a-i asigura suveranitatea universală. În timpurile protoistorice, însă, ritualul *rajasûya* era probabil anual şi se celebra cu scopul de a regenera cosmosul.

Aşa se petreceau lucrurile în Egipt. Încoronarea unui nou faraon, scrie Frankfort, „poate fi considerată drept crearea unei noi epoci, după o primejdioasă întrerupere a armoniei dintre societate şi natură, aşadar o situaţie care se împărtăşeşte din natura creării universului. Acest lucru e foarte bine ilustrat de un text care conţine un blestem adresat duşmanilor regelui, asemuiţi cu Apophis, şarpele întunericului, pe care Ra îl nimiceşte în zori. Comparaţia comportă însă un ciudat adaos : «Ei vor fi asemenea şarpelui Apophis în dimineaţa Anului nou». Precizarea «în dimineaţa Anului nou» nu se poate explica decît numai în sensul unei intensificări : şarpele este învins la fiecare răsărit de soare, dar Anul nou celebrează tot pe atît creaţia şi înnoirea diurnă cît şi începerea unui nou ciclu anual". [2]

Se vede mulţumită cărui mecanism scenariul cosmogonic al Anului nou devine susceptibil de a fi integrat în ceremonia ungerii regilor ; cele două sisteme rituale urmăresc acelaşi scop : renovarea cosmică. „Dar această *renovatio* efectuată cu prilejul ceremoniei de ungere a regilor a avut consecinţe uriaşe în ceea ce priveşte istoria ulterioară a omenirii. Pe de o parte, ceremoniile înnoirii devin mobile, desprinzîndu-se din

---

[1] M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, p. 191 şi urm.

[2] H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, Chicago, 1948, p. 150.

cadrul rigid al calendarului ; pe de alta, regele devine într-un fel răspunzător de stabilitatea, de fecunditatea și de prosperitatea cosmosului întreg. Aceasta înseamnă a spune că înnoirea universală nu mai e solidară cu ritmurile cosmice, ci cu persoanele și evenimentele istorice" [1].

A înnoi lumea

E ușor de înțeles pentru ce ritualul ungerii regilor repeta cosmogonia, sau era celebrat de Anul nou. Regele era presupus că renovează cosmosul întreg. Renovarea prin excelență are loc la Anul nou, cînd se inaugurează un nou ciclu temporal. Dar acea *renovatio* efectuată prin ritualul Anului nou este, în fond, o reiterare a cosmogoniei. Fiecare An nou reîncepe Creația. Și miturile, atît cele cosmogonice cît și miturile de origine, sînt acelea care amintesc oamenilor cum a fost creată Lumea și tot ce s-a întîmplat după aceea.

Lumea e întotdeauna „lumea noastră", lumea în care trăim. Și cu toate că modalitatea existenței omenești e aceeași, la australieni ca și la occidentalii de azi, contextele culturale în care existența omenească poate fi sesizată variază foarte mult. E, de pildă, evident că „lumea" australienilor, care trăiesc din cules și din vînătoare măruntă, nu este aceeași cu lumea agricultorilor neolitici ; tot așa cum nici lumea acestora din urmă

---

[1] M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 193—194. „În această concepție se găsește izvorul viitoarelor eshatologii istorice și politice. Într-adevăr, s-a ajuns, mai tîrziu, să se aștepte renovarea cosmică, «mîntuirea» lumii, de la un anumit tip de rege, de erou sau de mîntuitor, sau chiar de șef politic. Lumea modernă încă mai păstrează, deși sub un aspect foarte laicizat, speranța eshatologică a unei *renovatio* universale, efectuate prin victoria unei clase sociale sau chiar a unui partid sau a unei personalități politice (*ibid.*, p. 194).

nu este lumea locuitorilor orașelor din orientul apropiat din epoca antică, nici „lumea“ în care trăiesc astăzi popoarele Europei occidentale sau ale Statelor Unite. Deosebirile sînt prea mari pentru a mai necesita scoaterea lor în relief. Nu le-am amintit decît spre a preîntîmpina o neînțelegere : citînd exemple care reprezintă tipuri diferite de cultură, nu înțelegem să ne întoarcem la un comparatism „confuzionist“ gen Frazer. Contextele istorice ale fiecăruia din exemplele pe care le folosim rămîn subînțelese. Ni se pare însă inutil să precizăm, cu privire la fiecare trib citat, care este structura lui socială și economică și cu care alte triburi poate sau nu poate fi comparat.

Așadar, „lumea“ e întotdeauna lumea pe care o cunoaștem și în care trăim ; ea se deosebește de la un tip de cultură la altul ; există, prin urmare, un număr foarte mare de „lumi“. Important pentru cercetarea noastră e însă faptul că, în ciuda deosebirii structurilor social-economice și a varietății contextelor culturale, popoarele arhaice cred că lumea trebuie renovată în fiecare an și că această înnoire se efectuează potrivit unui model : cosmogonia sau un mit de origine, care joacă rolul unui mit cosmogonic.

Evident, „anul“ este conceput în diferite feluri de către primitivi, iar datele „Anului nou“ variază în raport cu clima, mediul geografic, tipul de cultură etc. E însă întotdeauna vorba de un ciclu, adică de o durată temporală care are un început și un sfîrșit. Dar, la sfîrșitul unui ciclu și la începutul ciclului următor, au loc o serie de ritualuri care urmăresc renovarea lumii. După cum am mai spus, această *renovatio* este o nouă creație efectuată potrivit modelului cosmogonic.

Exemplele cele mai simple se întîlnesc la australieni. Mă refer la mituri de origine care se reactualizează în fiecare an. Animalele și plantele, create *in illo tempore* de niște ființe supranaturale, sînt create din nou în chip ritual. În Kimberley, picturile pe stînci, considerate a fi fost pictate de strămoșii mitici, sînt repic-

tate, spre a li se reactiva puterea creatoare, aşa cum se manifestase ea pentru prima oară în timpurile mitice, adică la începutul lumii [1].

Pentru australieni, această nouă creaţie a animalelor şi a plantelor alimentare este echivalentă cu o creare din nou a lumii. Şi aceasta nu numai pentru că, dispunînd de o hrană îndestulătoare ei nădăjduiau să mai trăiască un an, ci mai ales pentru că lumea a luat cu adevărat naştere atunci cînd animalele şi plantele şi-au făcut pentru prima oară apariţia în Timpurile Visului. Animalele şi plantele se numără printre operele create de fiinţele supranaturale. A se hrăni nu este numai o acţiune fiziologică, ci şi una „religioasă“ : mîncăm creaţiile fiinţelor supranaturale, şi le mîncăm aşa cum le-au mîncat strămoşii mitici, pentru prima oară, la începutul lumii [2].

La australieni, cosmogonia se reduce la crearea peisajului lor familiar. Aceasta e „lumea“ lor, şi ea trebuie periodic reînnoită, altfel riscă să piară. Ideea potrivit căreia cosmosul e ameninţat să piară dacă nu e creat din nou în fiecare an stă la baza principalei sărbători a triburilor californiene karok, hupa şi yurok. În limbile respective, ceremonia se numeşte „restaurarea lumii“ şi, în englezeşte, „New Year“. Rostul ei e să restabilească sau să consolideze pămîntul pe anul care urmează, sau pe viitorii doi ani. La anumite triburi yurok, consolidarea lumii se obţine prin reconstrucţia rituală a colibei cu aburi, rit de structură cosmogonică, cu privire la care vom găsi mai departe alte exemple. Esenţialul ceremonialului constă din lungi pelerinaje pe care preotul le întreprinde în toate locurile sacre, adică în locurile unde nemuritorii au făcut anu-

---

[1] Helmut Petri, *Sterbende Welt in Nordwest Australien*, Brunswick, 1954, p. 200 şi urm. ; A. P. Elkin, *The Australian Aborigines*, Londra, 1954, p. 220 şi urm.

[2] În ce priveşte valoarea religioasă a hranei, cf. M. Eliade, *op. cit.*, pp. 182, 195 şi urm.

mite gesturi. Aceste peregrinări rituale se întind pe cîte zece sau douăsprezece zile. În tot acest răstimp, preotul îi întrupează pe nemuritori. Umblînd, el gîndește: „Așa mergea Ixkareya animas (adică unul din nemuritori) în vremurile mitice". Ajungînd la unul din locurile sacre începe să măture spunînd: „Ixkareya yakam (adică un alt nemuritor) mătură pentru mine. De acum încolo toți acei care sînt bolnavi o să se simtă mai bine". Apoi se urcă pe un munte. Caută o cracă din care-și face un toiag, spunînd: „Lumea s-a sfărîmat, dar cînd am să încep să tîrăsc acest toiag pe pămînt, toate crăpăturile se vor umple și pămîntul va redeveni solid".

Apoi preotul coboară spre rîu. Găsește acolo o piatră pe care o fixează solid, spunînd: „Pămîntul care a fost răsturnat va fi reașezat la locul său. Oamenii vor trăi (multă vreme) și vor fi mai tari". După aceea se așază pe piatră. „Cînd mă voi fi așezat pe piatră, îi explica el lui Gifford, lumea nu se va mai ridica și nu va mai fi răsturnată." Această piatră se găsește aici din vremurile nemuritorilor, adică de la începutul lumii [1].

„Ansamblul ritualurilor pe care le-am amintit constituie un scenariu cosmogonic. În vremurile mitice, nemuritorii au creat lumea în care californienii aveau să trăiască; au trasat contururile ei, i-au fixat centrul și bazele, au luat măsuri ca ghinda și somonul să fie în număr mare și au exorcizat bolile. Dar această lume nu mai e cosmosul atemporal și inalterabil în care trăiau nemuritorii. E o lume vie, locuită și folosită de ființe în carne și oase, supuse legii devenirii, bătrîneții și morții. De aceea ea cere o reparație, o renovare, o

---

[1] A. L. Kroeber și E. W. Gifford, *World Renewal, a Cult System of Native Northwest California*, în *Anthropological Records*, XIII, nr. 1, Universitaty of California, Berkeley, 1949, p. 6 și urm., pp. 10—17, 19 și urm. rezumat în cartea noastră *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 175 și urm.

consolidare periodică. Dar lumea nu se poate renova decît repetînd ceea ce nemuritorii au făcut *in illo tempore*, reiterînd facerea. Iată pentru ce preotul reproduce itinerarul exemplar al nemuritorilor şi repetă gesturile şi vorbele lor. Pe scurt, preotul sfîrşeşte prin a-i întrupa pe nemuritori. Cu alte cuvinte, cu ocazia Anului nou, nemuritorii sînt presupuşi a fi din nou prezenţi pe pămînt. Aceasta explică pentru ce ritualul înnoirii anuale a lumii e cea mai importantă ceremonie religioasă a acestor triburi californiene. Lumea nu ajunge doar mai stabilă şi regenerată, ci este deopotrivă sanctificată prin prezenţa simbolică a nemuritorilor. Preotul, care-i întrupează, devine — pentru un anumit răstimp — «persoană nemuritoare», şi ca atare, nu trebuie să mai fie nici privit, nici atins. El îndeplineşte riturile departe de oameni, într-o singurătate absolută, deoarece, cînd nemuritorii le-au îndeplinit pentru prima oară, nu existau încă oameni pe pămînt." [1]

Deosebiri şi asemănări

Scenariul mitic-ritual al înnoirii periodice a lumii se mai întîlneşte şi la alte triburi californiene ; de pildă, ceremonia *aki* a triburilor maidu ale colinelor, ceremonia *hesi* a triburilor maidu ale cîmpiilor, ceremonia *kuksu* a triburilor pomo răsăritene [2]. În toate aceste exemple înnoirea lumii se integrează într-un complex cultural comportînd omagiul adus fiinţei supreme, asigurarea unei recolte excelente şi iniţierea tinerilor băieţi. Acest scenariu al californienilor se poate compara cu ritualul „Colibei Vieţii Noi" al indienilor cheynee (ritual articulat în Dansul Soarelui) şi cu ceremoniile „Ca-

[1] M. Eliade, *op. cit.*, p. 182.

[2] Werner Müller. *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1958, p. 120.

sei Mari“ ale triburilor lenape. Într-un caz, ca şi într-altul, e vorba de un ritual cosmogonic de renovare a lumii şi de renaştere a vieţii. La aşa-numiţii cheynee, preotul reînnoieşte creaţia ; la tribul lenape, în timpul ceremoniei de Anul nou, se reiterează prima facere a lumii şi, prin aceasta, se recuperează plenitudinea iniţială [1].

Vom adăuga că edificarea sau repararea periodică a colibei rituale are şi ea tot o semnificaţie cosmogonică. Coliba sacră reprezintă universul. Acoperişul ei simbolizează bolta cerească, pardoseala reprezintă pămîntul, cei patru pereţi, cele patru direcţii ale spaţiului cosmic. Indigenii dakota afirmă că „Anul este un cerc în jurul lumii“ adică în jurul colibei unde are loc iniţierea [2]. Vom mai adăuga că interdependenţa dintre cosmos şi timpul cosmic (timpul „circular“) a fost resimţită cu o asemenea intensitate încît în mai multe limbi termenul care desemnează „lumea“ este de asemenea folosit pentru a însemna „anul“. De pildă, anumite triburi californiene spun : „Lumea a trecut“ sau „Pămîntul a trecut“, vrînd să spună că „s-a scurs un an“ [3].

Dacă trecem acum la ritualurile de Anul nou în vigoare la populaţiile care practică protoagricultura (adică cultura tuberculelor), diferenţa e izbitoare. Constatăm mai întîi două elemente noi : întoarcerea colectivă a morţilor şi excesele orgiace. Dar avem de-a face mai ales cu o diferenţă de atmosferă religioasă. Pelerinajului singuratic al preotului Karok, cu meditaţiile şi rugăciunile sale, îi corespunde o sărbătoare colectivă de o foarte mare intensitate. E de ajuns să ne gîndim la sărbătoarea *milamala* a indigenilor din Insulele Tro-

---

[1] Werner Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin, 1956, pp. 306, 217.

[2] Werner Müller, *Die blaue Hütte. Zum Sinnbild der Perle bei Nordamerikanischen Indianern*, Wiesbaden, 1954, p. 133.

[3] A. L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California*, Washington, 1925, pp. 177, 498.

briand, descrisă de Malinovski. V. Lanternari a consacrat o carte întreagă studiului acestui complex mitico-ritual şi noi înşine l-am discutat pe scurt în legătură cu cultele profetice melaneziene [1]. Inutil să reluăm aici rezultatele acestor cercetări. Vom spune numai că în ciuda deosebirilor dintre sistemele mitico-rituale ale triburilor nord-americane citate mai sus şi cele ale melanezienilor, structurile lor sînt asemănătoare. Şi la unii, şi la ceilalţi, cosmosul trebuie recreat, creat din nou, periodic, iar scenariul cosmogonic prin intermediul căruia se efectuează înnoirea e în legătură cu noua recoltă şi cu sacramentalizarea hranei.

Anul nou şi cosmogonia în Orientul Apropiat antic

Este semnificativ faptul că regăsim idei similare în religiile Orientului Apropiat din antichitate. Evident, cu deosebirile la care trebuie să ne aşteptăm cînd este vorba, pe de-o parte, de societăţi în stadiul pre- sau protoagricol, iar pe de alta de societăţi agricole şi urbane, ca acelea din Mesopotamia şi din Egipt. Totuşi, ni se pare esenţial următorul fapt: egiptenii, mesopotamienii, israeliţii şi alte popoare ale Orientului Apropiat antic simţeau nevoia de a înnoi în mod periodic lumea. Această înnoire constă dintr-un scenariu cultural al cărui rit principal simboliza reiterarea cosmogoniei. Atît faptele cît şi interpretarea lor pot fi regăsite în abundenta literatură de specialitate publicată cu privire la acest subiect [2], precum şi într-un capitol din *Le Mythe de l'Éternel Retour* (p. 83 şi urm.). Vom aminti totuşi că în Mesopotamia facerea lumii era în

[1] Vittorio Lanternari, *La Grande Festa*, Milano, 1959 ; M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, p. 155 şi urm.

[2] Cf. cîteva indicaţii bibliografice în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 92, nr. 1.

chip ritual reiterată cu prilejul ceremoniilor de Anul nou (*akîtu*). O serie de rituri reactualiza lupta lui Marduk împotriva lui Tiamat (balaurul care simboliza oceanul primordial), victoria zeului şi opera sa cosmogonică. *Poemul Creaţiei* (*Enuma elish*) era recitat în templu. După cum spune H. Frankfort, orice An nou avea în comun un element esenţial cu prima zi în care lumea a fost creată şi în care ciclul anotimpurilor a fost declanşat [1]. Dar privind mai de aproape riturile Anului nou, ne dăm seama că mesopotamienii simţeau că *începutul* era în mod organic legat de un *sfîrşit* care-l preceda, că acest „sfîrşit“ era de aceeaşi natură ca „haosul“ dinaintea creaţiei, şi că, pentru acest motiv, sfîrşitul era indispensabil oricărui nou început.

După cum am amintit, şi la egipteni Anul nou simboliza creaţia. Cît despre scenariul Anului nou israelit, Mowinckel scrie că „una din ideile dominante era înscăunarea lui Iahve ca rege al lumii, reprezentarea simbolică a victoriei acestuia asupra duşmanilor săi, care erau deopotrivă forţele haosului şi duşmanii istorici ai lui Israel. Rezultatul acestei victorii era înnoirea creaţiei, alegerii şi alianţei, idei şi rituri ale anticelor sărbători ale fertilităţii care sînt subiacente sărbătorii istorice“ [2]. Mai tîrziu, în eshatologia profeţilor, restaurarea lui Israel de către Iahve era înţeleasă ca o nouă creaţie, care implica un fel de reîntoarcere în Paradis [3].

Desigur, nu se poate pune pe acelaşi plan reiterarea simbolică a cosmogoniei care caracteriza Anul nou în Mesopotamia şi în Israel. La iudei, scenariul arhaic al înnoirii periodice a lumii a fost treptat istoricizat, păstrînd totuşi ceva din semnificaţia lui iniţială. Wensinck a arătat că scenariul ritual al Anului nou, prin care se

---

[1] H. Frankfort, *Kingship and the Gods*, p. 319.

[2] S. Mowinckel, *He that Cometh*, în limba engleză de G. W. Anderson, New York, 1956, p. 26.

[3] S. Mowinckel, *op. cit.*, p. 144.

semnifica trecerea de la Haos la Cosmos, a fost aplicat unor evenimente istorice, ca de pildă, exodul şi trecerea Mării Roşii, cucerirea Palestinei, pe atunci numită Canaan, captivitatea babiloniană şi întoarcerea din exil etc.[1] La rîndul său, von Rad a dovedit că un eveniment istoric unic, ca de pildă, „constituirea Israelului pe Muntele Sinai de către Iahve şi servitorul său Moise, o dată devenită efectivă pe planul colectiv, nu e menită să rămînă în sfera amintirii pe calea tradiţiei verbale sau a naraţiunii scrise, ci poate fi supusă înnoirii rituale în cadrul unui ceremonial", în acelaşi fel ca înnoirea cosmologică a imperiilor vecine[2]. Eric Voegelin are dreptate să stăruie asupra faptului că „formele simbolice ale imperiilor cosmologice şi ale Israelului nu se exclud reciproc [...]. Înnoirea rituală a ordinii, aceea a elementelor simbolice elaborate în sînul civilizaţiei cosmologice, de pildă, străbate întreaga istorie a omenirii de la sărbătoarea Anului nou babilonian, pînă la *ritornar ai principii* a lui Machiavelli şi trecînd prin înnoirea lui Berith de către Josuah, prin înnoirea sacramentală a lui Crist, pentru că prăbuşirea ordinii existenţei şi reapariţiei acestei ordini reprezintă o problemă fundamentală a existenţei omeneşti".[3]

Aşadar, oricît de mari ar fi deosebirile dintre sistemul cultului mesopotamian şi cel israelit, nu e mai puţin evident că ele au în comun aceeaşi speranţă de regenerare anuală sau periodică a Lumii. În fond în ambele se crede în posibilitatea de recuperare a „începutului" absolut, ceea ce implică distrugerea şi abolirea simbolică a lumii vechi. Sfîrşitul e aşadar implicat în început şi viceversa. Lucru nicidecum surprinzător, deoarece imaginea exemplară a acestui început, care este precedat şi urmat de un sfîrşit, reprezintă anul,

---

[1] A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology* în *Acta Orientalia*, I, 1923, pp. 159—199.

[2] Eric Voegelin, *Order and History*. I: *Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, 1956, p. 294.

[3] E. Voegelin, *op. cit.*, p. 299.

timpul cosmic circular, aşa cum poate fi el sesizat în ritmul anotimpurilor şi în regularitatea fenomenelor cereşti.

Aici însă se impune o precizare: deşi e probabil că intuiţia „Anului", întrucît constituie un ciclu, se găseşte la originea ideii unui cosmos care se înnoieşte periodic, totuşi, în scenariile mitico-rituale ale Anului nou[1] răzbate o altă idee, de origine şi de structură diferită. Anume, ideea „perfecţiunii începuturilor", expresie a unei experienţe religioase mai intime şi mai adînci, susţinută de amintirea imaginară a unui „Paradis pierdut", a unei beatitudini care preceda actuala condiţie omenească. Se prea poate ca scenariul miticoritual al Anului nou să fi jucat un rol atît de important în istoria omenirii mai ales pentru că, asigurînd înnoirea cosmică, el mai dădea de asemeni şi speranţa unei recuperări a beatitudinii „începuturilor". Imaginea „Anului-Cerc" s-a încărcat cu un simbolism cosmic-vital ambivalent, deopotrivă „pesimist" şi „optimist". Căci scurgerea timpului implică îndepărtarea treptată de „începuturi", aşadar pierderea perfecţiunii iniţiale. Tot ce durează, se fărîmiţează, degenerează şi sfîrşeşte prin a pieri. E vorba, evident, de o expresie „vitalistă" a realului; dar nu trebuie să uităm că, pentru omul primitiv, faptul de a fi se revelează — şi se exprimă — în termeni de viaţă. Plenitudinea şi vigoarea se întîlnesc la început: e ceea ce s-ar putea numi „pesimismul" inerent acestei concepţii. Dar trebuie să adăugăm îndată: plenitudinea, deşi foarte curînd pierdută, e periodic recuperabilă. Anul are un sfîrşit, este adică urmat automat de un nou început.

Ideea că perfecţiunea se găsea la început pare destul de arhaică. Ea este, în orice caz, foarte răspîndită. E, dealtminteri, o idee susceptibilă de a fi reinterpretată şi integrată la infinit în nenumărate concepţii re-

---

[1] Ca, dealtminteri, în nenumărate alte mituri cosmogonice de origine.

ligioase. Vom avea prilejul să discutăm despre cîteva din aceste valorificări. Vom spune deîndată că ideea perfecţiunii începuturilor a jucat un rol important în ceea ce priveşte elaborarea sistematică a unor cicluri cosmice din ce în ce mai mari. „Anul“ obişnuit a fost foarte mult dilatat, dînd naştere unui „An Mare“ sau unor cicluri cosmice de o durată incalculabilă. Pe măsură ce ciclul cosmic devenea mai amplu, ideea perfecţiunii începuturilor tindea să implice această idee complementară : *pentru ca ceva cu adevărat nou să poată începe, este necesar ca rămăşiţele şi ruinele ciclului vechi să fie complet nimicite.* Astfel zis, dacă dorim să obţinem un început *absolut*, sfîrşitul unei lumi trebuie să fie radical. Eshatologia nu este decît prefigurarea unei cosmogonii a viitorului. Dar orice eshatologie stăruie asupra acestui fapt : creaţia cea nouă nu poate avea loc înainte ca lumea aceasta să fie definitiv abolită. Nu mai e vorba să regenerăm ceea ce a degenerat — ci să nimicim lumea cea veche ca s-o putem crea din nou *in toto.* Obsesia beatitudinii începuturilor implică nimicirea a tot ce a existat şi, a tot ce, datorită acestui fapt, s-a degradat, de la facerea lumii : e singura posibilitate de a recuceri perfecţiunea iniţială.

Desigur, toate aceste nostalgii şi credinţe sînt deja prezente în scenariile mitico-rituale ale înnoirii anuale a lumii. Pornind însă treptat de la stadiul protoagricol de cultură, şi-a croit drum ideea că există şi adevărate (iar nu numai rituale) distrugeri şi creaţii din nou ale lumii, că există o „întoarcere la origine“ în sensul literal al cuvîntului, adică o regresiune a cosmosului spre starea amorfă, haotică, urmată de o nouă cosmogonie.

Miturile referitoare la sfîrşitul lumii ilustrează cel mai bine această concepţie. Le vom studia în capitolul următor, desigur atît pentru interesul lor intrinsec, cît şi pentru că sînt susceptibile să ne lămurească în privinţa funcţiei miturilor în genere. Pînă acum am avut de-a face numai cu mituri cosmogonice şi de origine,

mituri care povestesc *ceea ce s-a întîmplat deja.* Se cuvine acum să vedem cum ideea „perfecţiunii începuturilor“ a fost de asemeni proiectată într-un viitor atemporal. Miturile referitoare la sfîrşitul lumii au jucat desigur un rol important în istoria omenirii. Ele au pus în evidenţă „mobilitatea originii“ : într-adevăr, cu începere de la un anumit moment, „originea“ nu se găseşte numai într-un trecut mitic, dar şi într-un viitor fabulos. Acesta este, după cum se ştie, concluzia la care au ajuns stoicii şi neopitagoricienii, prin elaborarea sistematică a ideii veşnicei întoarceri a lucrurilor. Dar noţiunea de „origine“ e mai ales legată de ideea de perfecţiune şi de beatitudine. Iată motivul pentru care găsim, în concepţiile eshatologiei, considerată drept o cosmogonie a viitorului, izvoarele tuturor credinţelor care proclamă *o eră de aur*, nu numai (sau nicidecum) în trecut, ci şi (sau exclusiv) în viitor.

Capitolul IV
ESHATOLOGIE ŞI COSMOGONIE

Sfîrşitul lumii — în trecut şi în viitor

S-AR PUTEA SPUNE, ÎNTR-O FORMULĂ SUMARĂ că, pentru primitivi, sfîrşitul lumii a şi avut loc, deşi el trebuie să se reproducă într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Într-adevăr, miturile referitoare la cataclismele cosmice sînt foarte răspîndite. Ele povestesc cum lumea a fost distrusă şi omenirea nimicită, cu excepţia unui singur cuplu, sau a cîtorva supravieţuitori. Miturile referitoare la Potop sînt cele mai numeroase şi aproape universal cunoscute (deşi sînt foarte rare în Africa)[1]. Pe lîngă miturile diluviene, şi altele relatează distrugerea omenirii prin cataclisme de proporţii cosmice : cutremure, incendii, prăbuşiri de munţi, epidemii etc. Evident, acest sfîrşit al lumii n-a fost radical : el a fost mai curînd sfîrşitul unei omeniri, urmat de ivirea unei omeniri noi. Dar cufundarea totală a pămîntului în ape sau distrugerea lui prin foc, urmată de ivirea unui pămînt virgin, simbolizează regresiunea către haos şi către cosmogonie.

[1] Cf. Sir George James Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, I, Londra, 1919, pp. 329—332 ; Clyde Kluckhohn, *Recurrent Themes in Myths and Mythmaking*, în *Daedalus*, primăvara 1959 (pp. 268—279), p. 271. Bibliografia esenţială referitoare la legendele Potopului se va găsi în Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, ediţie revăzută, Bloomington, Indiana, 1955 şi urm., vol. I, p. 184 (A 1010).

Într-un mare număr de mituri Potopul se leagă de un păcat ritual, care a provocat mînia ființei supreme ; uneori el rezultă doar din dorința ființei divine de a pune capăt omenirii. Dacă examinăm însă miturile care vestesc viitorul Potop, constatăm că una din cauzele principale rezidă în păcatele oamenilor, precum și în decrepitudinea lumii. Potopul a deschis deopotrivă calea unei creări din nou a lumii și unei regenerări a omenirii. Altfel zis, sfîrșitul lumii în trecut ca și acela care va avea loc în viitor reprezintă proiecția gigantică, la scară macrocosmică și cu o excepțională intensitate dramatică, a sistemului mitico-ritual al sărbătorii Anului nou. De astă dată însă, nu mai e vorba de ceea ce s-ar putea numi „sfîrșitul firesc" al lumii — „firesc" pentru că coincide cu sfîrșitul anului și face prin urmare parte integrantă din ciclul cosmic — ci de o catastrofă *reală* provocată de ființele divine. Simetria dintre Potop și înnoirea anuală a lumii a fost percepută în cîteva foarte rare cazuri (Mesopotamia, iudaism, Mandan) [1]. Îndeobște, însă, miturile diluviene sînt independente de scenariile mitico-rituale ale Anului nou. Aceasta se explică ușor, deoarece sărbătorile periodice de regenerare reactualizează simbolic cosmogonia, opera creatoare a zeilor, iar nu nimicirea lumii vechi : aceasta dispare „în chip firesc", prin simplul fapt că distanța care o separă de „începuturi" a atins limita extremă.

În comparație cu miturile care narează sfîrșitul lumii în trecut, miturile care se referă la un sfîrșit ce va veni sînt ciudat de puțin numeroase la primitivi. După cum observa F. R. Lehmann [2], raritatea lor se datorează poate faptului că etnologii n-au pus această întrebare în anchetele lor. E uneori greu să precizezi dacă mitul

---

[1] A se vedea lucrarea noastră *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris, 1949, p. 102 și urm.

[2] F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schiftloser Völker*, în *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXI, 1931 (pp. 103—115), p. 103.

se referă la o catastrofă trecută sau la una viitoare. Potrivit spuselor lui E. H. Man, locuitorii insulelor Andaman cred că după sfîrşitul lumii o nouă omenire, bucurîndu-se de o condiţie paradiziacă, îşi va face apariţia : nu vor mai fi nici boli, nici bătrîneţe, nici moarte. După catastrofă, morţii vor învia. Potrivit lui A. Radcliffe Brown însă, Man ar fi contopit mai multe versiuni culese de la informatori diferiţi. În realitate, precizează Radcliffe Brown, e efectiv vorba de un mit care povesteşte sfîrşitul şi crearea din nou a lumii : dar mitul se referă la trecut, iar nu la viitor. Cum însă, potrivit constatării lui Lehmann, limba locuitorilor insulelor Andaman nu posedă un timp viitor [1], nu e uşor să stabilim dacă e vorba de un eveniment trecut sau viitor.

Cele mai rare dintre miturile primitive relative la sfîrşit sînt acelea care nu prezintă indicaţii precise referitor la eventuala creaţie din nou a lumii. Astfel, în credinţele indigenilor kai din Noua Guinee, creatorul, Mâlengfung, după ce a creat cosmosul şi omul, s-a retras la marginea lumii, la orizont, şi a adormit. Ori de cîte ori se întoarce în somn, Pămîntul se cutremură. Dar într-o zi se va ridica de pe culcuşul său şi va distruge cerul care se va zdrobi de pămînt şi va pune capăt oricărei vieţi [2]. Într-una din insulele Caroline, anume Namolut, există credinţa că într-o zi creatorul va nimici omenirea din cauza păcatelor ei. Zeii vor continua însă să existe — iar aceasta implică posibilitatea unei noi creaţii [3]. Într-altă insulă din arhipelagul Carolinelor, anume Aurepik, fiul creatorului e vinovat de catastrofa care va avea loc. Cînd îşi va da seama că şeful unei insule nu se mai ocupă de supuşii săi, el va îneca insula cu

---

[1] *Ibid.*, p. 112.

[2] Richard Thurnwald, *Die Eingeborenen Australiens und der Südseeinseln*, Tübingen, 1927, pp. 26—27, după Ch. Keysser, *Aus dem Leben der Kaileute* (citat de Neuhaus, în *Deutsch Neu-Guinea*, 1911, p. 154 şi urm.

[3] F. R. Lehmann, *op. cit.*, p. 107.

ajutorul unui ciclon [1]. Nici aici nu e sigur că e vorba de un sfîrşit definitiv: ideea unei pedepsiri a „păcatelor" implică în genere crearea ulterioară a unei noi omeniri.

Mai greu de interpretat sînt credinţele autohtonilor negritos din peninsula Malacca. Ei ştiu că într-o zi Karei va pune capăt lumii pentru că oamenii nu mai respectă preceptele sale. Drept care, în timpul furtunilor, numiţii negritos se străduiesc să preîntîmpine catastrofa aducînd în chip de ispăşire jertfe sîngeroase [2]. Catastrofa va fi universală, nu va face vreo deosebire între păcătoşi şi nepăcătoşi şi nu va fi, pare-se, preludiul unei noi creaţii. Iată pentru ce aceşti negritos îl numesc „rău" pe Karei, iar băştinaşii din triburile Ple-Sakai văd întrînsul duşmanul care le-a „furat Paradisul" [3].

Un exemplu extraordinar de izbitor e acela al guaranilor din Mato Grosso. Ştiind că pămîntul va fi distrus prin foc şi prin apă, ei au pornit în căutarea „Ţării fără de păcat", un soi de paradis terestru situat dincolo de Ocean. Aceste lungi călătorii, inspirate de şamani şi efectuate sub conducerea lor, au început în veacul al XIX-lea şi au durat pînă în 1912. Unele triburi credeau că marea catastrofă va fi urmată de o înnoire a lumii şi de învierea morţilor. Alte triburi aşteptau şi doreau sfîrşitul definitiv al Lumii [4]. Nimuendaju scria în 1912: „Nu numai guaranii, ci întreaga natură e obosită de viaţă. În mai multe rînduri, cînd l-au învăluit în vis pe Nanderuvuvu, *medicine-men*-ii au auzit Pămîntul implorîndu-l: «Am devorat prea multe cadavre, sînt sătul

---

[1] *Ibid.*, p. 117.

[2] Cf. M. Eliade, *Traité de l'Histoire des Religions*, p. 54.

[3] F. R. Lehmann, *op. cit.*, p. 107.

[4] Cf. E. Schader, *Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-indianer*, în *Staden-Jahrbuch*, III, Sao Paulo, 1955, p. 151 şi urm.; Wilhelm Koppers, *Prophetismus und Messianismus als völkerkundliches und universal-geschichtliches Problem*, în *Saeculum*, X, 1959, pp. 38—47, pp. 42 şi urm.; Robert H. Lowie, *Primitive Messianism and an Ethnological Problem*, în *Diogenes*, nr. 19 (toamna, 1957, pp. 62—72), p. 70 şi urm.

și istovit. Tată, fă să se sfîrșească !» La rîndul ei, Apa îl roagă pe Creator să-i acorde repausul și să îndepărteze de ea orice agitație, și tot așa pomii [...] și natura întreagă“ [1].

S-ar putea cu greu găsi o expresie mai mișcătoare a oboselii cosmice, a dorinței de repaus absolut și de moarte. E vorba însă de dezamăgirea inevitabilă care urmează unei lungi și vane exaltări mesianice. De un veac, indienii guarani căutau paradisul terestru, cîntînd și dansînd. Ei revalorizaseră și integraseră mitul sfîrșitului pămîntului într-o mitologie milenaristă [2].

Majoritatea miturilor americane ale sfîrșitului implică fie o teorie ciclică (ca de pildă la azteci), fie credința că o nouă Facere va urma catastrofei, fie, în sfîrșit (în anumite regiuni ale Americii de Nord), credința într-o regenerare universală efectuată fără cataclisme. (În acest proces de regenerare numai păcătoșii vor pieri.) Potrivit tradiției, la azteci, au și avut loc trei sau patru distrugeri ale lumii și a patra (sau a cincea) este așteptată în viitor. Fiecare din aceste lumi e dominată de un „Soare“, a cărui cădere sau dispariție caracterizează sfîrșitul [3].

Ne este imposibil să enumerăm aici toate celelalte mituri importante ale celor două Americi, privind sfîrșitul lumii. Un anumit număr de mituri vorbesc despre un cuplu care va repopula lumea cea nouă [4]. Astfel indienii choktaw cred că lumea va fi distrusă prin foc, dar că spiritele se vor întoarce, oasele se vor acoperi cu carne,

---

[1] Curt Nimuendaju, *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani*, în *Zeitschrift für Ethnologie*, XLVI, 1914, pp. 287 și urm., p. 335.

[2] Cf. R. H. Lowie, *op. cit.*, p. 71.

[3] Cf. H. B. Alexander, *Latin-American Mythology*, în *The Mythologies of All Races*, XI, Boston, 1920, p. 91 și urm.

[4] Mit algonkin consemnat de Daniel G. Brinton, *The Myths of the New World* (ediția a 2-a, revăzută, New York, 1876), pp. 235—236. Mit wintu consemnat de H. B. Alexander, *North-American Mythology* (în *Mythologies of All Races*, X, Boston, 1916), p. 223 și urm.

iar înviații vor locui din nou pe fostele lor teritorii [1]. Regăsim un mit similar la eschimoși : oamenii vor învia din oasele lor (credință specifică culturilor de vînători) [2]. Credința că inevitabila catastrofă este consecința fatală a „bătrîneții“ și a decrepitudinii lumii pare destul de răspîndită. După indienii cherokee, „cînd lumea va fi veche și uzată, oamenii vor muri, frînghiile se vor rupe și pămîntul se va cufunda în Ocean“. (Pămîntul e închipuit ca o mare insulă aninată de bolta cerească prin patru frînghii [3].) Într-un mit Maidu, *Earth-Maker*-ul asigură cuplul pe care-l crease că „atunci cînd această lume va fi prea uzată, am s-o refac pe de-a întregul ; și cînd o voi fi refăcut-o, veți avea parte de o nouă naștere“ [4]. Unul din principalele mituri cosmogonice ale băștinașilor kato, din tribul athapasca, începe cu crearea unui nou cer, spre a-l înlocui pe cel vechi, a cărui prăbușire pare iminentă [5]. După cum observă Alexander cu privire la miturile cosmogonice ale coastei Pacificului, „multe narațiuni privind creația par a se reduce de fapt la tradiții referitoare la crearea din nou a pămîntului după marea catastrofă ; anumite mituri evocă totuși deopotrivă creația și o nouă creație“ [6].

---

[1] Adam Hodgson : *Travels in North America*, p. 280 ; Brinton, *op. cit.*, pp. 279—280.

[2] Brinton, p. 280 : „Cel-de-sus va sufla o dată pe oasele bărbaților, de două ori pe oasele femeii și vor învia“. O altă versiune a mitului a fost publicată de Franz Boas, *The Central Eskimo* (G.R.B.E.W., 1888), p. 588 și urm. Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.

[3] H. B. Alexander, *North American Mythology*, p. 60.

[4] *Ibid.*, p. 219 ; cf. bibliografia referitoare la miturile diluviene nord-americane *ibid.*, pp. 299—300.

[5] *Ibid.*, p. 222.

[6] *Ibid.*, p. 225. Cu privire la miturile sud-americane privind sfîrșitul lumii datorită focului sau apei, cf. P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden des Südamerikanischen Urvölker*, Berlin, 1905, pp. 30—31. Cu privire la tradițiile sud-americane referitoare la înnoirea lumii după catastrofă, Claude Lévi-Strauss în *Bulletin of the Bureau of the American Ethnology*, XCLIII, 2, pp. 347 (Bakairi), 369 (Namicuara).

În fond, implicînd mai mult sau mai puţin clar crearea din nou a unui nou univers, aceste mituri referitoare la sfîrşitul lumii exprimă aceeaşi idee arhaică şi extrem de răspîndită de „degradare“ progresivă a cosmosului, necesitînd în mod periodic distrugerea şi crearea lui din nou. Din aceste mituri ale unei catastrofe finale, care va fi totodată semnul vestitor al iminentei creări din nou a lumii, au ieşit şi s-au dezvoltat, în zilele noastre, mişcările profetice şi milenariste ale societăţilor primitive. Vom reveni asupra acestor milenarisme primitive, dat fiind că ele constituie, împreună cu hiliasmul marxist, singurele revalorizări moderne pozitive ale mitului sfîrşitului lumii. Dar trebuie să reamintim în prealabil, pe scurt, care era locul mitului referitor la sfîrşitul lumii în religiile mai complexe.

Sfîrşitul lumii în religiile orientale

Doctrina distrugerii lumii (pralaya) era, după toate probabilităţile, deja cunoscută în vremurile vedice (Atharva Veda, X, 8, 39—40). Conflagraţia universală (*ragnarök*), urmată de o nouă creaţie, face parte din mitologia germanică. Aceste fapte par să arate că indoeuropenii nu ignorau mitul referitor la sfîrşitul lumii. Recent, Stig Wikander a indicat existenţa unui mit germanic referitor la bătălia eshatologică întru totul similar cu povestirile paralele indiene şi iraniene. Dar începînd cu *Brâhmana*[1] şi mai ales în *Purana*, indienii au dezvoltat în chip laborios doctrina celor patru *yugas*, cele patru vîrste ale lumii. Esenţialul acestei teorii îl constituie crearea şi distrugerea ciclică a lumii — şi

[1] Numele celor patru *yugas* apar pentru prima oară în *Aitareya Brâhmana*, VII, 14.

credința în „perfecțiunea începuturilor". Deoarece buddhiștii și jainiștii împărtășeau aceleași idei, putem trage concluzia că doctrina veșnicei creații și distrugeri a universului este o idee panindiană.

Dat fiind că am mai discutat această problemă în *Le Mythe de l'Éternel Retour*, nu o vom relua aici. Vom aminti numai că „ciclul complet se încheie cu o «nimicire», un *pralaya*, care se repetă într-un fel mai radical (*mahâpralaya*, «marea nimicire») la sfîrșitul celui de al o mielea ciclu"[1]. Potrivit *Mahâbharatei* și textelor *Purana*[2], orizontul se va aprinde, pe firmament se vor ivi șapte sau doisprezece sori și vor zvînta mările, vor arde pămîntul. Focul Samvartaka (Focul incendiului cosmic) va distruge universul întreg. După aceea, o ploaie diluviană va cădea fără încetare timp de doisprezece ani, pămîntul va fi înecat și omenirea nimicită (*Visnu Purâna*, 24, 25). Pe Ocean, așezat pe șarpele cosmic Çesha, Visnu doarme cufundat într-un somn yoga (*Visnu Purâna*, VI, 4, 1—11). Și apoi totul va reîncepe din nou — *ad infinitum*.

Cît despre mitul „perfecțiunii începuturilor" îl recunoaștem fără greutate în puritatea, inteligența, beatitudinea și longevitatea vieții omenești în *Krta yuga*, prima vîrstă. De-a lungul celorlalte *yugas* care au urmat, asistăm la o deteriorare treptată atît a inteligenței și a moralei omului, cît și a dimensiunilor trupului și a longevității sale. Jainismul exprimă în termeni extravaganți perfecțiunea începuturilor și decăderea ulterioară. Potrivit lui Hemacandra, la început statura omului atingea șase mile, iar viața lui dura o sută de mii de *purvas* (un *purvas* este egal cu 8.400.000 ani). În schimb,

---

[1] *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 170. Cf. și *Images et Symboles*, Paris, 1952, p. 80 și urm.

[2] Cf. Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin, 1928, p. 34, n. 2.

la sfîrşitul ciclului statura lui de-abia atinge şapte coţi, iar viaţa nu depăşeşte o sută de ani (Jacobi, în *Ere*, 1, 202). Buddhiştii stăruie şi ei asupra prodigioasei scurtări a vieţii omeneşti : 80.000 de ani, şi chiar mai mult („incomensurabil", potrivit anumitor tradiţii) la începutul ciclului, şi zece ani la sfîrşitul său.

Doctrina indiană a vîrstelor lumii, adică : veşnica creaţie, deteriorare, nimicire şi creare din nou a universului, aminteşte într-o oarecare măsură concepţia primitivă a înnoirii anuale a Lumii, dar cu importante deosebiri. În teoria indiană, omul nu joacă nici un rol în periodica recreare a lumii ; în fond, omul nu doreşte această veşnică nouă creaţie, ci urmăreşte să evadeze din ciclul cosmic [1]. Mai mult chiar, înşişi zeii nu par să fie adevăraţi creatori ; ei sînt mai curînd instrumentele cu ajutorul cărora se efectuează procesul cosmic. Se vede aşadar că, în ce priveşte India, nu există propriu-zis un sfîrşit radical al Lumii ; nu există decît intervale mai mult sau mai puţin lungi între nimicirea unui univers şi apariţia altuia. „Sfîrşitul" nu are înţeles decît în măsura în care se referă la „condiţia" omului ; omul poate opri procesul de transmigraţie în care se găseşte tîrît orbeşte.

Mitul perfecţiunii începuturilor este clar atestat în Mesopotamia, la israeliţi şi la greci. Potrivit tradiţiei babiloniene, cei opt sau zece regi antediluvieni au domnit între 10800 şi 72000 ani ; dimpotrivă, regii din primele dinastii postdiluviene n-au depăşit 1200 ani [2]. Vom

---

[1] Ne gîndim, desigur, la elitele religioase şi filozofice care caută „izbăvire" de iluzii şi de suferinţe. Dar religia populară indiană acceptă şi conferă o valoare existenţei Lumii.

[2] W. F. Albright, *Primitivism in Ancient Western Asia*, în culegerea *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, îngrijită de Arthur O. Lovejoy şi George Boas, Baltimore, 1935, (pp. 421—432), p. 422.

adăuga că babilonienii cunoşteau şi ei mitul unui paradis primordial. Ei păstraseră amintirea unei serii de distrugeri şi creări din nou (probabil în număr de şapte) succesive ale rasei omeneşti [1]. Israeliţii împărtăşeau idei similare : pierderea paradisului originar, scurtarea treptată a duratei vieţii, potopul care nimiceşte omenirea, cu excepţia cîtorva privilegiaţi. În Egipt, nu găsim urme referitoare la mitul „perfecţiunii începuturilor" (nu este atestat), dar găsim în schimb tradiţia legendară a lungimii fabuloase a vieţii regilor anteriori lui Menes [2].

În Grecia înregistrăm două tradiţii mitice distincte, dar solidare : 1 — Teoria vîrstelor lumii cuprinzînd mitul perfecţiunii începuturilor ; 2 — doctrina ciclică. Hesiod este primul care descrie degenerescenţa progresivă a omenirii de-a lungul celor cinci vîrste (*Lucrări şi zile*, 109—201). Prima, Vîrsta de Aur, sub domnia lui Cronos, era un soi de Paradis : oamenii trăiau vreme îndelungată, nu îmbătrîneau niciodată şi viaţa lor se asemăna cu aceea a zeilor. Teoria ciclică îşi face apariţia o dată cu Heraclit (fr. 66 [22 Bywater]), care va exercita o puternică înrîurire asupra doctrinei stoice a Veşnicei întoarceri. Chiar şi la Empedocle constatăm asocierea acestor două teme mitice ; vîrstele lumii şi ciclul neîntrerupt al creaţiilor şi al distrugerilor. Nu e cazul să discutăm diferitele forme pe care le-au luat aceste teorii în Grecia, mai ales de pe urma influenţelor orientale. Ajunge să reamintim că stoicii şi-au însuşit ideea lui Heraclit a sfîrşitului lumii prin foc (*ekpyrosis*), şi că Platon (*Timeu*, 22, C) cunoaşte, deja, ca o alternativă, sfîrşitul prin potop. Aceste două cataclisme ritmau întrucîtva Anul cel Mare (*magnus annus*). Potrivit unui text, care s-a pierdut, al lui Aristotel (*Protrept*), cele

---

1 *Ibid.*, pp. 424—426.
2 *Ibid.*, p. 431.

două catastrofe aveau loc la cele două solstiţii : *conflagratio* la solstiţiul de vară, *diluvium* la solstiţiul de iarnă [1].

Apocalipsuri iudeo-creştine

Regăsim unele dintre imaginile acestea apocaliptice despre sfîrşitul lumii în viziunile eshatologice iudeo-creştine. Dar iudeo-creştinismul înfăţişează o inovaţie capitală. Sfîrşitul lumii va fi unic, aşa cum cosmogonia a fost unică. Cosmosul care va reapare după catastrofă va fi acelaşi cosmos creat de Dumnezeu la începutul timpurilor, dar purificat, regenerat şi restaurat în gloria sa primordială. Acest paradis pămîntesc nu va mai fi distrus, nu va mai avea sfîrşit. Timpul nu mai este timpul circular al Veşnicei întoarceri, ci un timp linear şi ireversibil. Mai mult încă : eshatologia reprezintă de asemeni triumful unei istorii sfinte. Căci sfîrşitul lumii va revela valoarea religioasă a faptelor omeneşti, şi oamenii vor fi judecaţi după faptele lor. Nu mai este vorba despre o regenerare cosmică implicînd totodată regenerarea unei colectivităţi (sau a totalităţii speciei umane). E vorba despre o judecată, despre o selecţiune : numai cei aleşi vor avea parte de o fericire veşnică. Cei aleşi, cei buni, vor fi mîntuiţi mulţumită fidelităţii lor faţă de o istorie sfîntă : în lupta cu puterile şi ispitele acestei lumi, ei au rămas credincioşi împărăţiei cerurilor.

Altă deosebire faţă de religiile cosmice : pentru iudeo-creştinism, sfîrşitul lumii face parte din misterul mesianic. Pentru evrei, venirea lui Mesia va vesti sfîrşitul lumii şi restaurarea paradisului. Pentru creştini, sfîrşitul lumii va preceda cea de a doua venire a lui Isus

[1] Recunoaştem în aceste catastrofe cosmice ideile indiene referitoare la sfîrşitul lumii prin foc sau prin apă. Cf. şi pe B.L. van der Waerden, *Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, în *Hermès*, 80, 1950, p. 129 şi urm.

Cristos şi Judecata de Apoi. Dar atît pentru unii, cît şi pentru ceilalţi, triumful istoriei sfinte — devenit evident prin sfîrşitul lumii — implică într-un fel restaurarea paradisului. Profeţii proclamă înnoirea cosmosului : va exista un cer nou şi un pămînt nou. Totul va fi din belşug, ca altădată în grădina Edenului[1]. Animalele sălbatice vor trăi în pace între ele, „şi le va mîna un copilaş“. (*Isaia*, XI, 6) Bolile şi infirmităţile vor dispărea pentru totdeauna : şchiopii vor sări precum cerbii, urechile surzilor se vor deschide (*Isaia*, XXX, 19 ; XXXV, 3 şi urm.). Noul Israel va fi clădit pe Muntele Sion, fiindcă paradisul se afla pe un munte (*Isaia*, XXXV, 10 ; *Psalmii* XLVIII, 2). Şi pentru creştini renovarea totală a cosmosului şi restaurarea paradisului reprezintă trăsăturile esenţiale ale *eshaton*-ului (sfîrşitului). Stă scris în *Apocalipsul lui Ioan* (XXI, 1—5) : „Şi am văzut un cer nou, şi un pămînt nou. Căci cerul cel dintîi şi pămîntul cel dintîi au trecut [...]. Şi am auzit din tron un glas puternic care zicea : şi moarte nu va mai fi, nici plîngere, nici strigăt, nici durere nu vor mai fi, căci cele dintîi au trecut. Şi cel ce şade pe tron grăi : Iată, noi le facem pe toate“.

Această nouă creaţie se va înălţa însă pe ruinele celei dintîi. Sindromul catastrofei finale aminteşte aici descrierile indiene ale distrugerii universului. Va fi secetă şi foamete şi zilele se vor scurta[2]. Epoca imediat premergătoare sfîrşitului va fi dominată de Anticrist. Cristos va veni însă şi va purifica lumea prin foc. După cum spune Efrem Sirul : „Marea va mugi şi apoi va seca, Cerul şi pămîntul vor fi nimicite, pretutindeni se vor întinde fumul şi bezna. Timp de patruzeci de zile Domnul va trimite focul pe pămînt ca să-l cureţe de

---

[1] *Amos*, IX ; 13 şi urm. ; *Isaia*, XXX : 23 şi urm. ; XXXV : 1, 2, 7 ; LXV : 17 ; LXVI : 22 ; *Osea*, I : 10 ; II : 18 şi urm. ; *Zaharia*, VIII : 12 ; *Ezechiel*, XXXIV : 14, 27 ; XXXVI : 9 şi urm. ; 30, 35.

[2] W. Bousset, *The Antichrist Legend*, traducere în limba engleză, Londra, 1896, pp. 195 şi urm., 218 şi urm.

pîngăririle viciului şi ale păcatului“ [1]. Focul nimicitor este atestat o singură oară în *Noul Testament*, în *A doua Epistolă a lui Petru* (III, 6—14). El constituie însă un element important în Oracolele Sibiline, în stoicism şi în literatura creştină posterioară. E probabil de origine iraniană [2].

Domnia Anticristului înseamnă într-o oarecare măsură revenirea la haos. Pe de o parte, Anticristul e înfăţişat sub aspectul unui balaur sau al unui demon [3], şi aceasta aminteşte de vechiul mit al luptei dintre zeu şi balaur. Lupta a avut loc la început, înainte de crearea lumii şi va avea din nou loc la sfîrşitul ei. Pe de altă parte, cînd Anticristul va fi considerat drept falsul Mesia, domnia lui va însemna răsturnarea totală a valorilor sociale, morale şi religioase ; altfel zis, întoarcerea la haos. De-a lungul veacurilor Anticristul a fost identificat cu diferite personaje istorice, de la Neron şi pînă la Papă (de către Luther). Se cuvine să subliniem un fapt : anumite epoci istorice, deosebit de tragice, erau considerate ca fiind dominate de Anticrist — dar se păstra întotdeauna speranţa că domnia lui vestea deopotrivă iminenta venire a lui Cristos. Catastrofele cosmice, flagelurile, teroarea istorică, triumful aparent al răului constituiau sindromul apocaliptic [4] care avea să preceadă întoarcerea lui Cristos şi mileniul.

Milenarismul creştin

Devenit religia oficială a imperiului roman, creştinismul condamna milenarismul ca fiind eretic, deşi unii

---

[1] Efrem Sirul, citat de Bousset, p. 238.

[2] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 185 şi urm.

[3] Cf. Bousset, *The Antichrist Legend*, pp. 145 şi urm. ; cf. şi R. Mayer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand*, Bonn, 1957.

[4] A se vedea şi A. A. Vasiliev, *Medieval Ideas of the End of the World ; West and Est*, în *Byzantion*, XVI, fasc. 2, 1942—1943, Boston, 1944, pp. 462—502.

iluştri părinţi ai bisericii îl profesaseră în trecut. Biserica acceptase însă istoria, iar aşa-zisul *eshaton* nu mai reprezenta evenimentul iminent ce fusese în timpul persecuţiilor. Lumea, lumea noastră, cu toate păcatele, nedreptăţile şi cruzimile ei, continua. Numai Dumnezeu ştia ora sfîrşitului lumii, şi un lucru părea sigur : acest sfîrşit nu era apropiat. Odată cu triumful bisericii, împărăţia cerului se şi afla pe pămînt şi, într-un anumit sens, lumea veche fusese deja nimicită. Recunoaştem în antimilenarismul oficial al bisericii prima manifestare a doctrinei progresului. Biserica acceptase lumea aşa cum era, străduindu-se să facă viaţa omenească ceva mai puţin nefericită decît era în vremea marilor crize istorice. Biserica luase această atitudine împotriva profeţilor, vizionarilor, apocalipticilor de tot felul.

Cîteva veacuri mai tîrziu, după pătrunderea islamului în Mediterana, dar mai ales după al XI-lea veac, curentele milenariste şi eshatologice reapar, îndreptate de astă dată împotriva bisericii sau a ierarhiei sale. Un anumit număr de trăsături comune se desprind din aceste curente : inspiratorii lor aşteaptă şi proclamă restaurarea paradisului pe pămînt, după o perioadă de grele încercări şi de cataclisme groaznice. Sfîrşitul iminent al lumii era aşteptat şi de Luther. Timp de veacuri regăsim, în mai multe rînduri, aceeaşi idee religioasă : lumea aceasta — lumea istoriei — este nedreaptă, îngrozitoare, demoniacă ; din fericire, ea se şi află în plin proces de putrezire, catastrofele au început, această lume veche pîrîie din toate încheieturile ; foarte curînd, ea va fi nimicită, puterile întunericului vor fi definitiv învinse, cei „buni“ vor triumfa, şi paradisul va fi regăsit. Toate curentele milenariste şi eshatologice dau dovadă de optimism. Ele reacţionează împotriva teroarei istoriei cu o violenţă pe care numai extrema disperare o poate suscita. Dar de mai multe veacuri, marile confesiuni creştine nu mai cunosc tensiunea eshatologică. Aşteptarea sfîrşitului lumii şi iminenţa judecăţii de apoi nu sînt carac-

teristice nici uneia din marile biserici creştine. Milenarismul nu mai supravieţuieşte decît anevoie în cîteva recente secte creştine.

Milenarismul la „primitivi"

Dar mitul sfîrşitului lumii cunoaşte un avînt considerabil mai ales în afara lumii accidentale. E vorba de nenumăratele mişcării nativiste şi milenariste, dintre care cele mai cunoscute sînt aşa-zisele *cargo cults* melaneziene, dar care se mai întîlnesc şi în alte regiuni ale Oceaniei, precum şi în fostele colonii europene din Africa. Foarte probabil, cele mai multe din aceste mişcări s-au ivit ca urmare a contactelor mai mult sau mai puţin prelungite cu creştinismul. Deşi sînt mai totdeauna potrivnice albilor şi anticreştine, cele mai multe din aceste milenarisme băştinaşe comportă elemente eshatologice creştine. În unele cazuri, băştinaşii se răzvrătesc împotriva misionarilor tocmai pentru că aceştia nu se comportă ca nişte adevăraţi creştini şi, de pildă, nu cred în iminenta venire a lui Cristos şi în învierea morţilor. În Melanezia, aşa-numitele *cargo cults* sînt asimilate cu miturile şi ritualurile Anului nou. După cum am mai văzut, sărbătorile Anului nou implică, în chip simbolic, crearea din nou a lumii. Aderenţii la *cargo cults* cred şi ei că lumea va fi distrusă şi creată din nou şi că tribul va avea parte iarăşi de un fel de paradis ; morţii vor învia, şi nu va mai exista nici moarte, nici boli. Dar, întocmai ca în multe eshatologii indo-iraniene şi iudeo-creştine, această nouă creaţie — de fapt această redobîndire a Paradisului — va fi precedată de o serie de catastrofe cosmice : pămîntul se va cutremura, vor cădea ploi de flăcări, munţii se vor prăbuşi şi vor umple văile, albii precum şi indigenii neraliaţi la acest cult vor fi nimiciţi etc.

Morfologia milenarismelor primitive e extrem de bogată şi de complexă. Pentru cele ce ne interesează pe noi, se cuvine să scoatem aici în relief cîteva fapte[1]: 1 — mişcările milenariste pot fi considerate drept dezvoltarea unui scenariu mitic-ritual al înnoirii periodice a Lumii ; 2 — înrîurirea, directă sau indirectă a eshatologiei creştine, pare mai totdeauna neîndoielnică ; 3 — deşi sînt atraşi de valorile occidentale şi doresc să-şi însuşească atît religia şi educaţia albilor, cît şi bogăţiile şi armele lor, aderenţii curentelor milenariste sînt întotdeauna antioccidentali ; 4 — asemenea mişcări sînt întotdeauna declanşate de puternice personalităţi religioase de tip profetic şi organizate sau amplificate de politicieni sau în vederea unor scopuri politice ; 5 — pentru toate aceste mişcări, mileniul este iminent, dar el nu se va înscăuna fără cataclisme cosmice sau catastrofe istorice.

Este inutil să stăruim asupra caracterului politic, social şi economic al unor asemenea curente : el este evident. Dar forţa lor, înrîurirea pe care o exercită, creativitatea lor, nu sălăşluiesc numai în aceşti factori economici. E vorba de curente religioase. Partizanii lor aşteaptă şi proclamă sfîrşitul lumii spre a ajunge la o stare economică şi socială mai bună, dar mai ales, pentru că nădăjduiesc că va avea loc o nouă creaţie a lumii şi o restaurare a fericirii omeneşti. Sînt înfometaţi şi însetaţi de bunuri pămînteşti —, dar şi de nemurire, de libertate şi de fericire paradiziacă. Pentru ei, sfîrşitul lumii va face posibilă înscăunarea unei vieţi omeneşti beatifice, desăvîrşite şi fără de sfîrşit.

Vom adăuga că, chiar atunci cînd nu e vorba de un sfîrşit catastrofal, ideea unei regenerări, a unei recreări a lumii, constituie elementul esenţial al mişcării. Profetul sau întemeietorul cultului proclamă iminenta „întoarcere la origine" şi, prin urmare, redobîndirea stării „Paradi-

---

[1] Cf. M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris, 1962, pp. 155 şi urm. („Renouvellement cosmique et eschatologique".)

ziace" inițiale. Desigur, în nenumărate cazuri, această stare paradiziacă „originară" reprezintă imaginea idealizată a situației culturale și economice dinaintea venirii albilor. Acesta nu este singurul exemplu al unei mitizări a „stării originare", a „istoriei antice" concepute ca o vîrstă de aur. Dar nu realitatea „istorică" pe care izbutim uneori s-o izolăm și s-o degajăm din acest ansamblu de imagini exuberante interesează subiectul nostru, ci faptul că sfîrșitul unei lumi — aceea a colonizării — și expectativa unei lumi noi, implică o întoarcere la origine. Personajul mesianic este identificat cu eroul cultural sau cu strămoșul mitic a căror întoarcere era așteptată. Venirea lor se aseamănă cu o reactualizare a Timpurilor mitice ale originii, așadar cu o recreare a lumii. Neatîrnarea politică și libertatea culturală proclamată de mișcările milenariste ale popoarelor coloniale sînt concepute ca o redobîndire a unei stări beatifice originare. Pe scurt, chiar fără o distrugere apocaliptică *fățișă*, lumea aceasta, lumea veche, este în chip simbolic suprimată, iar Lumea paradiziacă a originii este înscăunată în locul ei.

„Sfîrșitul lumii" în arta modernă

Nimic comparabil cu optimismul de care dau dovadă atît eshatologia comunistă, cît și milenarismele primitive nu se întîlnește în societățile occidentale. Dimpotrivă, ele cunosc azi frica din ce în ce mai amenințătoare a unui sfîrșit catastrofal al lumii, pricinuit de armele termonucleare. În conștiința occidentalilor, acest sfîrșit va fi radical și definitiv: el nu va fi urmat de o nouă creație a lumii. Nu este cu putință să întreprindem aici o analiză sistematică a multiplelor expresii ale fricii atomice în lumea modernă. Dar alte fenomene culturale occidentale ni se par semnificative întrucît privește cercetarea noastră. Mă gîndesc mai ales la istoria

artei occidentale. De la începutul veacului acestuia, atît artele plastice, cît şi literatura şi muzica au suferit transformări atît de radicale, încît s-a putut vorbi despre o „distrugere a limbajului artistic". Începută în pictură, această „distrugere a limbajului" s-a extins la poezie, la roman şi, recent de tot, odată cu Ionescu, la teatru. În anumite cazuri e vorba de o adevărată nimicire a universului artistic de pînă acum. Contemplînd unele opere recente, ai impresia că artistul a vrut să facă *tabula rasa*, suprimînd întreaga istorie a picturii. E vorba de ceva mai mult decît de o distrugere, este o regresiune către haos, către un fel de *massa confusa* primordială. Şi totuşi, în prezenţa unor asemenea opere, simţim că artistul este în căutarea a ceva ce el încă n-a exprimat. Trebuia să reducă la neant ruinele şi dărîmăturile acumulate de precedentele revoluţii plastice; trebuia să ajungă la o modalitate germinală a materiei, spre a putea reîncepe istoria artelor pornind de la zero. La mulţi artişti moderni se simte că „distrugerea limbajului plastic" nu este decît prima fază a unui proces cu mult mai complex şi că facerea unui univers nou trebuie în mod necesar să urmeze.

În arta modernă nihilismul şi pesimismul celor dintîi revoluţionari şi dărîmători reprezintă atitudini azi depăşite. În zilele noastre, nici un mare artist nu crede în degenerarea şi în iminenta dispariţie a artei sale. Din acest punct de vedere, atitudinea lor se aseamănă cu aceea a „primitivilor": au contribuit la distrugerea lumii — adică la distrugerea lumii *lor*, a universului lor artistic — spre a crea un altul. Ei bine, acest fenomen cultural este foarte important, căci, îndeosebi artiştii, reprezintă adevăratele forţe creatoare ale unei civilizaţii sau ale unei societăţi. Prin creaţia lor, artiştii o iau înaintea evenimentelor ce se vor întîmpla — uneori peste una sau două generaţii — în celelalte sectoare ale vieţii sociale şi culturale.

E semnificativ faptul că distrugerea limbajului artistic a coincis cu avîntul psihanalizei. Psihologia abisală a

revalorizat interesul ce-l purtăm originilor, interes care-l caracterizează atît de bine pe omul societăților arhaice. Ar fi pasionant de studiat îndeaproape procesul de revalorizare a mitului sfîrșitului lumii în arta contemporană. Am constata că, departe de a fi nevrozații de care lumea își bate joc uneori, artiștii sînt, dimpotrivă, mai sănătoși psihologicește decît mulți oameni moderni. Ei au înțeles că un adevărat început nou nu poate avea loc decît după un adevărat sfîrșit. Și artiștii au fost cei dintîi dintre moderni care s-au străduit să distrugă efectiv lumea *lor*, spre a crea din nou un univers artistic în care omul să poată deopotrivă exista, contempla și visa.

Capitolul V
TIMPUL POATE FI DOMINAT

Certitudinea că va avea loc un nou început

PARALELA PE CARE AM SCHIȚAT-O ÎNTRE „optimismul" popoarelor recent decolonizate și acela al artiștilor occidentali ar fi putut fi lărgită și dezvoltată. Într-adevăr, și alte confruntări între unele credințe ale societăților tradiționale și unele aspecte ale culturii moderne se impun spiritului nostru. Am lăsat însă pentru mai tîrziu asemenea confruntări, spre a nu întrerupe desfășurarea expunerii noastre. Căci, dacă am cercetat tema mitică a sfîrșitului lumii, am făcut-o mai ales spre a scoate în evidență raporturile dintre eshatologie și cosmogonie. Vă amintiți că am stăruit, în cel de al treilea capitol, asupra extremei importanțe a scenariului mitic-ritual al regenerării anuale a lumii. Am văzut că acest scenariu implică motivul „perfecțiunii" începuturilor și că, începînd cu un anumit moment istoric, motivul devine „mobil" ; devine apt să semnifice atît perfecțiunea începuturilor în trecutul mitic, cît și aceea care va avea loc în viitor, după distrugerea acestei Lumi. În lungul *excursus* asupra miturilor sfîrșitului lumii, analizate în capitolul precedent, am vrut să scoatem în relief că esențial, chiar și în eshatologii, nu este faptul însuși al sfîrșitului, ci certitudinea că va avea loc un *nou început*. Dar acest reînceput este, la drept vorbind, replica începutului absolut, cosmogonia. S-ar

putea spune că şi aici am întîlnit atitudinea spirituală care-l caracterizează pe omul arhaic, şi anume, valoarea excepţională acordată *cunoaşterii originilor*. Într-adevăr, pentru omul societăţilor arhaice, cunoaşterea originii fiecărui lucru (animal, plantă, obiect cosmic etc.) conferă un fel de stăpînire magică asupra lui : ştim unde să-l găsim şi să-l facem să reapară în viitor. Am putea folosi aceeaşi formulă în ceea ce priveşte miturile eshatologice : cunoaşterea a ceea ce a avut loc *ab origine*, a cosmogoniei, conferă ştiinţa a ceea ce se va întîmpla în viitor. „Mobilitatea" originii lumii exprimă speranţa omului că lumea lui *va exista întotdeauna*, chiar dacă este periodic distrusă în înţelesul propriu al cuvîntului. Soluţie a disperării ? Nicidecum, căci ideea distrugerii lumii nu este în fond o idee pesimistă. Prin însăşi durata ei, lumea degenerează şi se epuizează : iată pentru ce trebuie simbolic recreată din nou în fiecare an. Iar ideea distrugerii apocaliptice a lumii a putut fi acceptată pentru că se cunoaşte cosmogonia, adică „taina" originii lumii.

Freud şi cunoaşterea „originii"

Inutil să stăruim mai mult asupra valorii „existenţiale" a cunoaşterii originii în societăţile tradiţionale. Comportarea aceasta nu este exclusiv arhaică. Dorinţa de a cunoaşte originea lucrurilor caracterizează deopotrivă cultura occidentală. Veacul al XVIII-lea şi, mai ales, cel de al XIX-lea au văzut înmulţindu-se cercetările referitoare atît la originea universului, a vieţii, a speciilor sau a omului, cît şi la originea societăţii, a limbajului, a religiei şi a tuturor instituţiilor omeneşti. Oamenii se străduiesc să cunoască originea şi istoria a tot ce ne înconjoară : atît originea sistemului solar cît şi

aceea a unei insituţii ca, de pildă, căsătoria sau aceea a unui joc de copii ca şotronul.

În veacul al XX-lea studiul ştiinţific al începuturilor a luat o altă direcţie. Pentru psihanaliză, de pildă, adevăratul primordial e „primordialul uman“, prima copilărie. Copilul trăieşte într-un timp paradiziac[1]. Psihanaliza a elaborat tehnici susceptibile de a ne revela „începuturile“ istoriei noastre personale şi mai ales de a identifica evenimentul anume care a pus capăt beatitudinii copilăriei şi a hotărît orientarea viitoare a vieţii noastre. Traducînd aceasta în termeni de gîndire arhaică, s-ar putea spune că a existat un „paradis“ (pentru psihanaliză, stadiul prenatal sau perioada care merge pînă la înţărcare) şi o „ruptură“, o „catastrofă“ (traumatismul infantil) şi că, oricare ar fi atitudinea adultului faţă de acele evenimente primordiale, ele sînt totuşi constitutive întrucît priveşte fiinţa sa[2].

E interesant de constatat că dintre toate ştiinţele vieţii, numai psihanaliza ajunge la ideea că „începuturile“ oricărei fiinţe omeneşti sînt beatifice şi constituie un fel de paradis, în timp ce celelalte ştiinţe ale vieţii stăruie mai ales asupra precarităţii şi imperfecţiunii începuturilor. Într-adevăr, procesul, devenirea, evoluţia sînt acelea care corectează, încetul cu încetul, jalnica sărăcie a „începuturilor“.

Două idei ale lui Freud interesează subiectul nostru : 1 — „beatitudinea „originii“ şi a „începuturilor“

---

[1] Acesta este motivul pentru care inconştientul înfăţişează structura unei mitologii personale. Se poate merge mai departe şi afirma nu numai că inconştientul este „mitologic“, ci şi că unele din conţinuturile sale sînt purtătoare de valori cosmice, altfel zis, că ele oglindesc modalităţile, procesele şi destinele vieţii şi ale naturii vii. Se poate chiar spune că singurul contact real al omului modern cu sacralitatea cosmică se efectuează prin inconştient, fie că e vorba de visele şi de viaţa lui imaginară, sau de creaţiile care izvorăsc din inconştient (poezie, jocuri, spectacole etc.).

[2] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, p. 56.

ființei umane și 2 — ideea că prin intermediul amintirii sau al unei „întoarceri în urmă“ putem retrăi anumite incidente traumatice ale primei copilării. Beatitudinea „originii“ este, după cum am văzut, o temă destul de frecvent întîlnită în religiile arhaice ; ea este de asemeni atestată în India, Iran, Grecia și la iudeo-creștinism. Faptul că Freud postulează beatitudinea la începutul vieții omului nu înseamnă că psihanaliza are o structură mitologică, nici că-și însușește o temă mitică arhaică sau că acceptă mitul iudeo-creștin al paradisului și al căderii. Singura apropiere ce se poate statornici între psihanaliză și concepția arhaică a beatitudinii și a perfecțiunii originii se datorează faptului că Freud a descoperit rolul decisiv al „timpului primordial și paradiziac“ al primei copilării, beatitudinea dinaintea rupturii (adică, dinaintea înțărcării), altfel zis, înainte ca timpul să devină pentru fiecare individ un „timp trăit“.

Cît despre cea de a doua idee freudiană care interesează cercetarea noastră, anume „întoarcerea în urmă“ cu ajutorul căreia psihanaliștii speră să poată reactualiza anumite evenimente decisive ale primei copilării, ea justifică la rîndul ei o apropiere de comportările arhaice. Am citat un anumit număr de exemple care scot în relief credința că putem reactualiza, și așadar retrăi, evenimentele primordiale povestite în mituri. Dar, în afară de cîteva excepții (între altele, vindecările magice), aceste exemple ilustrează întoarcerea *colectivă* în urmă. Comunitatea întreagă sau o secțiune importantă a acestei comunități retrăia, prin intermediul ritualurilor, evenimentele evocate în mituri. Tehnica psihanalizei face cu putință o întoarcere *individuală* la timpul originii. Dar această întoarcere existențială înapoi e cunoscută și de societățile arhaice și ea joacă un rol important în anumite tehnici psihofiziologice orientale. Aceasta e problema pe care o vom studia acum.

Tehnicile tradiţionale ale „întoarcerii în urmă"

Nu avem nicidecum intenţia să comparăm psihanaliza cu credinţele şi tehnicile „primitive" sau orientale. Rostul apropierii propuse aici e de a arăta că „întoarcerea în urmă", a cărei importanţă pentru înţelegerea omului şi, mai ales, pentru vindecarea lui a văzut-o Freud, era deja practicată în culturile extraeuropene. După tot ce am spus cu privire la speranţa de a înnoi lumea prin repetarea cosmogoniei, temeiul acestor practici nu e greu de înţeles: întoarcerea individuală la origine e concepută ca o posibilitate de a înnoi şi de a regenera existenţa celui care o întreprinde. Dar, după cum se va vedea în curînd, „întoarcerea la origine" poate fi efectuată în vederea a tot felul de scopuri şi este susceptibilă de a avea diferite semnificaţii.

Există, înainte de orice, simbolismul binecunoscut al ritualurilor de iniţiere care implică un *regressus ad uterum*. Dat fiind că am studiat pe îndelete acest complex în cartea noastră *Naissances mystiques*, ne vom mărgini aici la cîteva scurte referinţe. Încă din stadiile arhaice ale culturii, iniţierea adolescenţilor comportă o serie de ritualuri al căror simbolism e transparent: e vorba ca novicele să fie transformat într-un embrion, spre a-l face apoi să renască. Iniţierea este echivalentă cu o a doua naştere. Prin intermediul iniţierii adolescentul devine deopotrivă o fiinţă responsabilă din punct de vedere social şi avizată din punct de vedere cultural. Întoarcerea la matrice e figurată fie prin recluziunea neofitului într-o colibă, fie prin înghiţirea lui simbolică de către un monstru, fie prin pătrunderea într-un teren sacru identificat cu uterul pămîntului mumă [1].

Ceea ce ne interesează aici e faptul că, pe lîngă aceste rituri ale pubertăţii, caracteristice societăţilor „primitive", mai există şi în culturile mai complexe ri-

---

[1] Cf. de pildă, ritualul australian Kunapipi, descris, după R. M. Berndt, în *Naissances mystiques*, Paris, 1952, p. 106 şi urm.

tualuri de inițiere care comportă un *regressus ad uterum.* Pentru a ne mărgini deocamdată la India, acest motiv se distinge în trei tipuri diferite de ceremonii de inițiere. Există, pentru început, ceremonia *upanayama*, adică aducerea băiatului în casa preceptorului. Motivul gestației și al renașterii e clar exprimat într-însa : se spune anume că preceptorul transformă băiatul într-un embrion și-l păstrează timp de trei nopți în pîntecul său [1]. Cel care a îndeplinit *upanayama* „este de două ori născut" *(dvi-ja)*. Mai există de asemeni și ceremonia *diksa*, impusă celui care se pregătește pentru sacrificiul *somei* și care constă, la drept vorbind, în întoarcerea la stadiul de fetus [2]. În sfîrșit, *regressus ad uterum* se regăsește de asemeni în centrul ceremoniei *hiranya-garbha*, în sensul literal : „embrion de aur". Se introduce recipiendarul într-un vas de aur în formă de vacă și, la ieșire, el este considerat drept un nou-născut [3].

În toate cazurile acestea *regressus ad uterum* se execută cu scopul de a face ca recipiendarul să se nască la un nou mod de a fi, sau să fie regenerat. Din punctul de vedere al structurii, întoarcerea la matrice corespunde cu regresiunea universului la starea „haotică" sau embrionară. Bezna prenatală corespunde nopții premergătoare creației și beznei din coliba unde are loc inițierea.

Toate aceste ritualuri de inițiere care comportă o revenire la matrice, ritualuri atît „primitive" cît și indiene, au, bineînțeles, un model mitic [4]. Există mituri și mai interesante decît miturile în legătură cu riturile de inițiere bazate pe *regressus ad uterum*, anume, miturile povestind aventurile eroilor sau ale magicienilor

---

[1] Cf. *Naissances mystiques*, p. 113 și urm.
[2] *Ibid.*, p. 115 și urm.
[3] *Ibid.*, p. 118 și urm.
[4] Cu privire la modelul mitic al ritualurilor de inițiere indiene, cf. *ibid.*, p. 117.

şi ale şamanilor care au operat acel *regressus* în carne şi oase, iar nu simbolic. Un mare număr de mituri subliniază : 1 — înghiţirea unui erou de către un monstru marin şi ieşirea lui victorioasă după ce a spintecat pîntecele monstrului care l-a înghiţit ; 2 — străbaterea în chip de iniţiere a unui *vagina dentata* sau coborîrea primejdioasă într-o peşteră sau o prăpastie asimilată cu gura sau cu uterul pămîntului-mumă. Toate aceste isprăvi constituie de fapt probe în vederea iniţierii, de pe urma cărora eroul victorios dobîndeşte un nou mod de a fi[1].

Miturile şi riturile de iniţiere care alcătuiesc *regressus ad uterum* pun în evidenţă faptul următor : „întoarcerea la origine“ pregăteşte o nouă naştere, dar aceasta nu o repetă pe prima, naşterea fizică. Avem de-a face propriu-zis cu o renaştere mistică, de ordin spiritual, cu alte cuvinte, cu accesul la un nou mod de existenţă (comportînd maturitatea sexuală, participarea la ceea ce e sacru şi la cultură ; pe scurt, „deschidere“ spre spirit). Ideea fundamentală este că, pentru a avea acces la un mod superior de existenţă trebuie repetată gestaţia şi naşterea, dar această repetiţie se face ritual, simbolic : cu alte cuvinte, avem de-a face cu acţiuni orientate înspre valorile spiritului, iar nu cu comportări care sînt de domeniul activităţii psihofiziologice.

A trebuit să stăruim asupra acestui punct ca să nu lăsăm impresia că toate miturile şi riturile de „întoarcere la origine“ se situează pe un acelaşi plan. Desigur, simbolismul e acelaşi, dar contextele diferă, şi intenţia revelată de context este aceea care dă, în fiecare caz în parte, adevărata semnificaţie. După cum am văzut, din punctul de vedere al structurii este posibil să asemuim bezna prenatală sau cea din coliba de iniţiere cu noaptea premergătoare creaţiei. Într-adevăr, noaptea din care în fiece dimineaţă se naşte soarele simbolizează haosul primordial, iar răsăritul soarelui este o replică

---

[1] Cf. *ibid.*, p. 132 şi urm.

a cosmogoniei. E însă evident că acest simbolism cosmogonic se îmbogăţeşte cu noi valori în cazul naşterii strămoşului mitic, a naşterii fizice a fiecărui individ şi a renaşterii prin iniţiere.

Toate acestea vor reieşi mai clar din exemplele pe care le vom discuta acum. Vom vedea că „întoarcerea la origine“ a folosit drept model unor tehnici fiziologice şi psihomentale care urmăresc atît regenerarea şi longevitatea, cît şi vindecarea şi izbăvirea finală. Am mai avut ocazia să observăm că mitul cosmogonic e susceptibil de multiple aplicaţii, printre care vindecarea, creaţia poetică, introducerea copilului în societate şi în cultură etc. Am văzut de asemeni că *regressus ad uterum* poate fi asemuit cu o regresiune spre starea haotică premergătoare Creaţiei. Se înţelege atunci pentru ce anumite terapeutici arhaice folosesc întoarcerea rituală la matrice în locul recitării ceremoniale a mitului cosmogonic. De pildă, în India, chiar şi în zilele noastre, medicina tradiţională operează întinerirea bătrînilor şi regenerarea bolnavilor complet istoviţi, îngropîndu-i într-o groapă care are forma unei matrice. Simbolismul „noii naşteri“ e evident. E vorba, dealtminteri, de un obicei atestat şi în afara Indiei : acela de a îngropa bolnavii spre a-i face să se nască din sînul pămîntului-mumă [1].

În China regăsim de asemeni prestigiul terapeutic al „întoarcerii la origine“ : taoismul acordă o foarte mare importanţă „respiraţiei embrionare“, *tai-sî*. Aceasta constă într-o respiraţie în circuit închis, ca aceea a fetusului ; adeptul se străduieşte să imite circulaţia sîngelui şi a aerului de la mamă la copil şi de la copil la mamă. Prefaţa *Tai-sî k'eou kiue* (*Formulele orale ale respiraţiei embrionare*) o spune în chip expres : „Revenind la bază, întorcîndu-te la origine, izgoneşti bă-

---

[1] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 220 şi urm.

trînețea, te întorci la starea de fetus"[1]. Un text al taoismului modern sincretist se exprimă în următorii termeni: „Aceasta e pricina pentru care (Buddha) Julai (adică Tathâgata), în marea sa milostenie, a revelat această metodă de lucru (alchimică) a Focului și i-a învățat pe oameni *să pătrundă din nou în matrice* spre a-și reface natura (adevărată) și (în plenitudinea lui) destinul său de viață"[2].

Ne aflăm așadar în prezența a două tehnici mistice diferite dar solidare, ambele urmărind să obțină „întoarcerea la origine": „respirația embrionară" și lucrul alchimic. Se știe că aceste două tehnici figurează printre numeroasele metode utilizate de către taoiști spre a dobîndi tinerețea și extrema longevitate („nemurirea"). Experimentarea alchimică trebuie să fie însoțită de o meditație mistică adecvată. În timpul fuziunii metalelor, alchimistul taoist se străduiește să opereze în propriul său trup contopirea celor două principii cosmologice, cerul și pămîntul, spre a se întoarce la situația haotică primordială, care exista înaintea creației. Această situație primordială, numită de altminteri în mod expres stare „haotică" (*hun*), corespunde atît celei a oului sau a embrionului, cît și stării paradiziace și neconștiente a lumii necreate[3]. Taoiștii se străduiesc să obțină această stare primordială fie prin meditația care însoțește experimentarea alchimică, fie prin „respirația embrionară". Dar „respirația embrionară" se reduce în ultimă instanță la ceea ce textele numesc „unificarea suflurilor", tehnică destul de complexă pe care nu o putem examina aici. E de ajuns să spunem că „unificarea suflurilor" are un model cosmologic.

---

[1] H. Maspéro, *Les procédés de „Nourrir le Principe Vital" dans la religion taoïste ancienne*, în *Journal Asiatique*, aprilie-iunie 1937 (pp. 117—252, 353—430), p. 198.

[2] *Houei-ming-king* de Lieou Honayang, citat de Rolf Stein, *Jardins en miniature d'Extrême-Orient*, în *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, t. XLII, Hanoï, 1943 (pp. 1—104), p. 97.

[3] Cf. R. Stein, *op. cit.*, p. 54.

Într-adevăr, potrivit tradițiilor taoiste, „suflurile" erau, la origine, contopite și alcătuiau un ou, Marele-Unu, din care s-au desprins cerul și pămîntul [1].

Idealul taoiștilor, adică obținerea beatitudinii, a tinereții și a longevității („nemurirea"), avea așadar un model cosmologic, anume, starea de unitate primordială. Nu mai avem de-a face aici cu o reactualizare a mitului cosmogonic, ca în ritualurile de vindecare pe care le-am amintit mai sus. Nu mai e vorba să reiterăm *creația cosmică*, ci să regăsim starea care *preceda cosmogonia*, „haosul". Mișcarea gîndirii e însă aceeași: sănătatea și tinerețea se obțin printr-o „întoarcere la origine", fie „întoarcerea la matrice", fie întoarcerea la Marele-Unu cosmic. E așadar important să constatăm că și în China se presupune că boala și bătrînețea pot fi vindecate prin „întoarcerea la origine", singurul mijloc pe care gîndirea arhaică îl credea eficace pentru a anula efectele timpului. Căci, în definitiv, e întotdeauna vorba de abolirea timpului scurs, de „revenirea în urmă" și de reînceperea vieții cu suma intactă a virtualităților sale.

Spre a te vindeca de efectele timpului...

India este deosebit de interesantă în această privință; atît Yoga cît și buddhismul au dezvoltat aici într-o măsură necunoscută aiurea anumite practici psihofiziologice de *„întoarcere în urmă"*. Evident, ritualul nu mai este subordonat unui scop terapeutic: nu se mai practică *regressus ad uterum* în vederea vindecării sau a întineririi, nici în vederea unei repetiții simbolice a cosmogoniei, menită să vindece pacientul printr-o reimersiune în plenitudinea primordială. Atît Yoga cît și buddhismul se situează pe un alt plan decît terapeu-

[1] Cf. H. Maspéro, *op. cit.*, p. 207, n. 1.

ticile primitive. Ţelul lor ultim nu este sănătatea sau întinerirea, ci controlul spiritual şi izbăvirea. Atît Yoga cît şi buddhismul sînt soteriologii, tehnici mistice, filozofii, şi, fireşte, urmăresc alte ţeluri decît vindecările magice.

Totuşi, nu putem să nu observăm că aceste tehnici mistice indiene înfăţişează analogii structurale cu terapeuticele arhaice. Filozofiile şi tehnicile ascetice şi contemplative indiene urmăresc toate acelaşi scop : să vindece omul de suferinţa vieţii în timp [1]. Pentru gîndirea indiană, suferinţa se întemeiază şi este propagată la infinit în lume de *karma*, de temporalitate : e legea *karmei* care impune nenumăratele transmigraţiuni, această veşnică întoarcere la existenţă şi, aşadar, la suferinţă. A scăpa de sub jugul legii karmice înseamnă a te „vindeca". Buddha este „regele medicilor, mesajul său este proclamat o „medicină nouă". Numai „arzînd" pînă şi ultimul germen al unei vieţi viitoare, suprimăm definitiv ciclul karmic şi ne eliberăm de timp. Dar unul din mijloacele de a „arde" reziduurile karmice îl constituie tehnica „întoarcerii în urmă", în vederea cunoaşterii propriilor sale existenţe anterioare. E o tehnică panindiană. Ea este atestată în *Yoga-sûtra* (III, 18), e cunoscută de toţi înţelepţii şi contemplativii contemporani ai lui Buddha şi este practicată şi recomandată de Buddha însuşi.

„Trebuie să porneşti de la o clipă precisă, cea mai apropiată de clipa prezentă, şi să parcurgi timpul de-a-ndăratelea (*pratiloman*, «în răspăr») ca să ajungi *ad originem*, cînd, «izbucnind» în lume, prima existenţă a declanşat timpul, şi să dai de acea clipă paradoxală dincolo de care timpul nu există, pentru că nimic nu se manifestase. Sensul şi rostul acestei tehnici nu e greu de înţeles : acela care o ia în susul timpului trebuie în mod necesar să regăsească punctul de pornire care, în definitiv, coincide cu cosmogonia. A-ţi retrăi

[1] Cf. *Mythes, rêves et mystères*, p. 50 şi urm.

vieţile trecute înseamnă totodată a le înţelege şi, pînă la un anumit punct, «a-ţi arde păcatele», adică suma actelor săvîrşite sub imperiul ignoranţei şi acumulate de la o existenţă la alta potrivit legii *karmei*. Dar mai este ceva şi mai important : ajungem la începutul timpului şi dăm de ne-timp, de acel prezent veşnic care a precedat experienţa temporală întemeiată de prima existenţă omenească decăzută. Altfel zis, pornind de la o clipă oarecare a duratei temporale, putem ajunge să *epuizăm* această durată parcurgînd-o de-a-ndăratelea şi să pătrundem în cele din urmă în ne-timp, în veşnicie. Dar aceasta înseamnă a transcende „condiţia" omenească şi a redobîndi starea necondiţionată care a precedat căderea în timp şi roata existenţelor" [1].

Atît Hatha-Yoga cît şi unele şcoli tantrice utilizează metoda denumită „a merge împotriva curentului" *ujâna sâdhana*) sau procesul „regresiv" (*ulta*), spre a obţine inversarea tuturor proceselor psihofiziologice. „Întoarcerea", „regresiunea" se traduc, la acel care le realizează, prin nimicirea cosmosului şi operează, prin urmare, „ieşirea din timp", accesul la „nemurire". Dar, în concepţia tantrică, nemurirea nu se poate obţine decît *oprind manifestarea*, aşadar procesul de dezintegrare ; trebuie mers „împotriva curentului" (*ujâna sâdhana*) şi regăsită unitatea primordială, aceea care exista *in illo tempore*, înaintea creaţiei [2]. E vorba aşadar să realizăm, în propria noastră fiinţă, procesul de resorbţie cosmică şi să revenim la „origine". *Shivasamhitâ* (I, 69 şi urm.) propune un exerciţiu spiritual destul de semnificativ : după ce a descris facerea universului de către Siva, textul descrie procesul invers de resorbţie cosmică, aşa cum trebuie el *trăit*, *experimentat* de către un yoga. Acesta *vede* cum elementul pămînt devine „subtil" şi se dizolvă în foc, focul în aer, aerul în eter

---

[1] *Ibid.*, pp. 51—52.

[2] M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, p. 270 şi urm.

etc., pînă ce totul se resoarbe în Marele Brahman[1]. Yoginul asistă la *procesul invers al creației*, el „revine în urmă", pînă la „origine". Acest exercițiu yoga poate fi asemuit cu tehnica taoistă care urmărește „întoarcerea la ou" și la Marele-Unu primordial.

O mai spunem o dată: nu înțelegem să punem pe același plan tehnicile mistice indo-chineze și terapeuticile primitive. E vorba de fenomene culturale diferite. Dar e semnificativ faptul să constatăm o anumită continuitate a comportării omenești față de timp de-a lungul veacurilor și în multiple culturi. Această comportare se poate defini în felul următor: *spre a te vindeca de acțiunea Timpului trebuie să te „întorci înapoi" și să dai de „începutul Lumii"*. Am văzut că acestei „întoarceri la origine" i s-au atribuit diferite valori. În culturile arhaice și paleoorientale, reiterarea mitului cosmologic avea drept scop suprimarea timpului scurs și reînceperea unei noi existențe, cu forțele vitale intacte. Pentru „misticii" chinezi și indieni, scopul nu mai era de a reîncepe o nouă existență pe acest pămînt, ci de a „reveni înapoi" și de a reintegra Marele-Unu primordial. Dar în aceste exemple ca și în toate celelalte pe care le-am citat, elementul specific și decisiv era întotdeauna „întoarcerea la origine".

A recupera trecutul

Am reamintit aceste cîteva exemple spre a confrunta două categorii de tehnici: 1 — psihanaliza și 2 — metodele arhaice și orientale comportînd diferite procedee de „întoarcere la origine", și urmărind, dealtminteri, scopuri multiple. Nu aveam intenția de a discuta pe larg aceste procedee, ci de a arăta că întoarcerea existențială la origine, deși specifică men-

[1] *Ibid.*, p. 272.

talității arhaice, nu constituie o comportare proprie acestei mentalități. Freud a elaborat o tehnică analogă, spre a-i îngădui individului modern să recupereze conținutul anumitor experiențe „originare". Am văzut că există mai multe posibilități de întoarcere în urmă, dar cele mai importante sînt : 1 — redobîndirea promptă și directă a situației inițiale (fie haosul sau starea precosmogonică, fie momentul creației), și 2 — întoarcerea progresivă la „origine", parcurgînd de-a-ndăratelea timpul, pornind de la clipa prezentă și încheind cu „începutul absolut". În primul caz, e vorba de o suprimare vertiginoasă, eventual instantanee, a cosmosului (sau a ființei omenești întrucît este rezultatul unei anumite durate temporale) și revenirea la situația originară (la „haos" sau — la nivelul antropologic — la „sămînță", la „embrion"). Este evidentă asemănarea între structura acestei metode și aceea a scenariilor mitice rituale de regresiune rapidă la „haos" și la reeditarea cosmogoniei.

În cel de al doilea caz, acela al întoarcerii progresive la origine, avem de-a face cu o rememorare meticuloasă și exhaustivă a evenimentelor personale și istorice. Desigur, și în cazul acesta scopul ultim e de a „arde" aceste amintiri, de a le suprima întrucîtva, retrăindu-le și desprinzîndu-ne de ele. Dar nu mai e vorba să le ștergem instantaneu spre a da cît mai repede cu putință de clipa originară. Dimpotrivă, important este să ne rememorăm chiar și amănuntele cele mai neînsemnate ale existenței (prezente sau anterioare), căci numai mulțumită acestei amintiri ajungem să „ardem" trecutul nostru, să-l dominăm, să-l împiedicăm să intervină în prezent.

Se vede clar deosebirea față de primul tip, al cărui model constă în suprimarea instantanee a lumii și în crearea ei din nou. Aici *memoria* joacă rolul capital. Ne eliberăm de acțiunea timpului prin rememorare, prin *anâmnèsis*. Esențialul este să-ți amintești toate evenimentele al căror martor ai fost în durata tempo-

rală. Această tehnică e aşadar solidară cu concepţia arhaică pe care am discutat-o îndelung, anume, importanţa cunoaşterii originei şi a istoriei unui lucru spre a-l putea domina. Desigur, mersul regresiv în timp presupune o experienţă care depinde de memoria personală, pe cînd cunoaşterea originii se reduce la sesizarea unei istorii primordiale exemplare, a unui mit. Structurile sînt însă asemănătoare : e vorba întotdeauna să ne amintim, în amănunte şi foarte precis, *ceea ce s-a petrecut la începuturi*, şi de atunci încoace.

Atingem aici o problemă capitală nu numai pentru înţelegerea mitului, dar mai ales pentru dezvoltarea ulterioară a gîndirii mitice. Cunoaşterea originii şi a istoriei exemplare a lucrurilor conferă un fel de stăpînire magică asupra acestora. Dar această cunoaştere deschide de asemeni calea speculaţiilor sistematice cu privire la originea şi la structurile lumii. Vom reveni asupra acestei probleme. Trebuie totuşi să precizăm încă de pe acum că memoria e considerată drept cunoaştere prin excelenţă. Cel care e în stare să-şi *reamintească* dispune de o forţă magico-religioasă şi mai preţioasă decît acela care *cunoaşte* originea lucrurilor. În India antică, de pildă, se face clar deosebirea dintre cunoaşterea „obiectivă" a originii diferitelor realităţi şi cunoaşterea „subiectivă", bazată pe rememorarea unor existenţe anterioare. „Cunoaştem, o, visule, locul tău de naştere (*janitram*)", exclamă autorul unui mit din *Atharva Veda* (VI, 46, 2). „Ştim, o, Agni, că locul tău de naştere e triplu" (*Ibid.*, XIII, X, 3, 21.). Mulţumită acestei cunoaşteri a originii („locul de naştere"), omul reuşeşte să se apere împotriva visului şi e în stare să manipuleze focul fără vreun risc.

Dar cunoaşterea propriilor sale existenţe anterioare, adică a „istoriei" sale personale, mai conferă ceva în plus : o ştiinţă de tip soteriologic, precum şi stăpînirea propriului său destin. Cel care-şi aminteşte de „naşterile" (= originile) sale şi de vieţile sale anterioare (= durate constituite de o serie considerabilă de eveni-

mente trăite) reuşeşte să se elibereze de condiţionările karmice; cu alte cuvinte, devine stăpînul destinului său. Iată pentru ce „memoria absolută", aceea a lui Buddha, de pildă, echivalează cu atotştiinţa şi îi conferă posesorului ei puteri de cosmocrat. Ananda şi alţi discipoli ai lui Buddha îşi „aminteau de naşterile lor". Vâmadeva, autorul unui celebru imn rigvedic spunea despre el însuşi: „Aflîndu-mă în matrice, am cunoscut toate naşterile zeilor" (*Rig Veda*, IV, 27, 1). *Krisna*, la rîndul său, „cunoaşte toate existenţele" (*Bhagavad Gitâ*, IV, 5)[1]. Cu toţii — zei, Buddha, înţelepţi, yogini — se rînduiesc printre *cei care ştiu*.

Cunoaşterea vieţilor anterioare nu reprezintă o tehnică exclusiv indiană. Ea este atestată şi la şamani. Vom vedea că a jucat un rol important în speculaţiile filozofice greceşti. Ceea ce trebuie însă să subliniem pentru moment e faptul că prestigiul excepţional al cunoaşterii „originilor" şi al „istoriei" vechi (adică a vieţilor anterioare) derivă, în ultimă instanţă, din importanţa acordată cunoaşterii miturilor „existenţiale" şi „istorice", a miturilor relatînd constituirea „condiţiei" omeneşti. După cum am mai spus, această „condiţie" are o „istorie": anumite evenimente decisive au loc în cursul epocii mitice, şi numai după aceea omul a devenit ceea ce e azi. Dar această istorie primordială, dramatică şi uneori tragică, trebuie nu numai să fie cunoscută, ci mai trebuie şi necontenit *rememorată*. Vom vedea mai departe consecinţele acestei hotărîri luate de omul arhaic la un anumit moment al istoriei sale, de a retrăi neîncetat crizele şi tragediile trecutului său mitic.

---

1 Cf. *Mythes, rêves et mystères*, p. 52.

Capitolul VI
MITOLOGIE, ONTOLOGIE, ISTORIE

Esenţialul precede existenţa

PENTRU *HOMO RELIGIOSUS*, ESENŢIALUL PRECEDE existenţa. Acest lucru se adevereşte atît pentru omul societăţilor „primitive" şi orientale, cît şi pentru evrei, creştini şi musulmani. Omul este aşa cum este azi pentru că o serie de evenimente au avut loc *ab origine.* Miturile povestesc aceste evenimente şi, făcînd acest lucru, îi explică pentru ce şi cum el a fost astfel alcătuit. Pentru *homo religiosus* existenţa reală, autentică, începe în clipa în care primeşte comunicarea acestei istorii primordiale şi îşi asumă consecinţele ei. E vorba tot de istoria divină, căci personajele sînt fiinţele supranaturale şi strămoşii mitici. Un exemplu : omul e muritor pentru că un strămoş mitic a pierdut în chip stupid nemurirea, sau pentru că o fiinţă supranaturală a hotărît să i-o răpească, sau pentru că, în urma unui anumit eveniment mitic, el s-a văzut devenind deopotrivă sexuat şi muritor etc. Anumite mituri explică originea morţii printr-un accident sau printr-o inadvertenţă : solul lui Dumnezeu, un animal, uită mesajul sau, leneş, ajunge prea tîrziu etc. E un fel pitoresc de a explica absurditatea morţii. În acest caz însă, şi istoria rămîne o „istorie divină", pentru că autorul mesajului e o fiinţă supranaturală şi, la urma urmelor, ar fi putut, dacă ar fi vrut, anula eroarea solului său.

Deşi e adevărat că evenimentele esenţiale au avut loc *ab origine*, aceste evenimente nu sînt aceleaşi în toate religiile. „Esenţialul" este, pentru iudeo-creştinism, drama din paradis, care a pus temeliile actualei „condiţii" omeneşti. Pentru mesopotamieni, esenţialul îl constituie alcătuirea lumii cu ajutorul trupului sfîrtecat al monstrului marin Tiamat şi crearea omului cu ajutorul sîngelui arhidemonului Kingu, amestecat cu puţin pămînt (cu alte cuvinte, cu o substanţă derivată de-a dreptul din trupul lui Tiamat). Pentru australieni, „esenţialul" se reduce la o serie de acţiuni efectuate de fiinţele supranaturale în „timpurile visului".

Nu e cu putinţă să înfăţişăm aici toate temele care reprezintă — pentru diferitele religii — „esenţialul", drama primordială care l-a constituit pe om aşa cum este el azi. Ajunge să amintim tipurile cele mai importante. Astfel, ceea ce ne interesează mai întîi în stadiul actual al cercetării noastre e de a descoperi atitudinile lui *homo religiosus* faţă de acest „esenţial" care-l precede. Presupunem *a priori* că au putut exista mai multe atitudini, pentru că, după cum am văzut, conţinutul acestui „esenţial" care s-a decis în timpurile mitice diferă de la o viziune religioasă la alta.

Deus otiosus

Un mare număr de triburi primitive, mai ales cele care s-au oprit la stadiul culesului şi al vînătorii, cunosc o fiinţă supremă ; dar aceasta nu joacă aproape nici un rol în viaţa religioasă. Se ştie dealtfel prea puţin lucru despre ea, miturile sale sînt puţin numeroase şi, în genere, destul de simple. Se consideră că această fiinţă supremă a creat lumea şi omul, dar şi-a părăsit destul de repede creaţiile şi s-a retras în cer. Uneori, ea nici nu şi-a terminat creaţia şi o altă fiinţă divină, „fiul" acesteia sau împuternicitul ei, primeşte sarcina

să o ducă la bun sfîrşit. Am discutat într-altă parte transformarea fiinţei supreme într-un *deus otiosus*; ne vom mărgini aici la cîteva exemple[1]. La băştinaşii selk'nam din Ţara-de-Foc, zeul, care se numeşte „Locuitorul Cerului" sau „Cel-carele-este-în-Cer", e veşnic, atotştiutor, atotputernic, dar creaţia a fost desăvîrşită de strămoşii mitici, creaţi şi ei de fiinţa supremă înainte de a se retrage dincolo de stele. Acest zeu trăieşte departe de oameni şi se dezinteresează de treburile lumii. Nu are icoane, nici preoţi. Nu i se adresează rugăciuni decît în caz de boală („Tu, Cel-de-sus, nu-mi lua copilul; e încă prea mic") şi i se aduc ofrande, îndeosebi în timpul intemperiilor.

Indigenii yoruba de pe Coasta Sclavilor cred într-un zeu al cerului numit Olorum (în sens literal: „Proprietarul Cerului") care, după ce a început facerea lumii, a lăsat unui zeu inferior, Obatala, sarcina s-o desăvîrşească şi s-o guverneze. Cît despre el, s-a retras definitiv din treburile pămînteşti şi omeneşti şi nu există nici temple, nici statui, nici preoţi ai acestui zeu suprem, devenit *deus otiosus*. El este totuşi invocat în ultimă instanţă în vremuri de calamităţi.

Retras în cer, Ndyambi, zeul suprem al indigenilor herero, a lăsat omenirea pe seama unor divinităţi inferioare. „Pentru ce i-am aduce noi jertfe? explică un indigen. Nu avem a ne teme de el căci, spre deosebire de morţii noştri, nu ne face nici un rău."[2] Fiinţa supremă a tribului tumbuka e prea mare „ca să se intereseze de treburile obişnuite ale oamenilor". Dzingbé („Tatăl Universal") al populaţiei ewé nu e invocat decît în timp de secetă: „O, cerule, căruia îi datorăm mulţumirile noastre, mare e seceta; fă să plouă, ca pămîntul să se răcorească şi să propăşească cîmpiile!"[3] Îndepărtarea şi lipsa de interes a fiinţei supreme sînt

---

[1] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, p. 53 şi urm.
[2] *Traité*, p. 55.
[3] *Idem*.

admirabil exprimate într-o zicală a locuitorilor gyriama din Africa Orientală, care zugrăvește astfel pe zeul lor: „Mulugu (Dumnezeu) este sus, umbrele morților mei sînt jos!“ Indigenii bantu spun: „După ce l-a creat pe om, Dumnezeu nu se mai gîndește deloc la el“. Iar africanii cunoscuți sub numele de negrillos repetă: „Dumnezeu s-a îndepărtat de noi!“ [1]

După cum se vede din aceste cîteva exemple, ființa supremă pare să-și fi pierdut *actualitatea religioasă*; ea lipsește din cult, iar miturile arată că s-a retras departe de oameni, că a devenit un *deus otiosus*. Fenomenul se verifică dealtfel în religiile mai complexe ale Orientului antic și ale lumii indo-mediteraneene: zeului ceresc creator, atotștiutor și atotputernic i se substituie un zeu fecundator, sfetnic al Marii Zeițe, întrupare a forțelor generatoare ale universului [2].

În anumite privințe se poate spune că *deus otiosus* e primul exemplu al „morții lui Dumnezeu“ frenetic proclamată de Nietzsche. Un zeu creator care se îndepărtează de cult sfîrșește prin a fi dat uitării. Uitarea lui Dumnezeu, ca și transcendența lui absolută, este o expresie plastică a inactualității sale religioase sau a „morții sale“, ceea ce e tot același lucru. Dispariția ființei supreme nu s-a tradus printr-o sărăcire a vieții religioase. Dimpotrivă, s-ar putea spune că adevăratele „religii“ apar *după* dispariția ei: miturile cele mai bogate și mai dramatice, ritualurile cele mai extravagante, zeii și zeițele de toate felurile, strămoșii, măștile și societățile secrete, templele, ierarhiile sacerdotale etc. — toate acestea le întîlnim în culturile care au depășit stadiul culesului și al vînatului mărunt și în care ființa supremă e fie absentă (uitată?), fie contopită cu alte figuri divine, în așa măsură încît nu mai e cu putință s-o recunoaștem.

---

[1] *Ibid.*, pp. 55—56.
[2] *Ibid.*, p. 68 și urm.

„Eclipsa lui Dumnezeu" despre care vorbește Martin Buber, îndepărtarea și tăcerea lui Dumnezeu care-i obsedează pe anumiți teologi contemporani nu sînt fenomene moderne. „Transcendența" ființei supreme a servit întotdeauna drept scuză indiferenței omului față de dînsa. Chiar cînd își mai amintește de el, faptul că Dumnezeu e *atît de departe*, justifică tot felul de neglijențe, dacă nu chiar indiferența totală. Indigenii fang din Africa Ecuatorială o spun cu simplitate, dar cu mult curaj :

> Dumnezeu (Nzame) este sus, omul jos.
> Dumnezeu e Dumnezeu, omul om,
> Fiecare la el, fiecare în casa lui [1].

Acesta era dealtminteri punctul de vedere al lui Giordano Bruno : Dumnezeu *„come assoluto, non ha che far con noi"* (*Spaccio della bestia trionfante*). [2]

E totuși cazul să facem o observație : se întîmplă ca oamenii să-și aducă aminte de ființa supremă uitată sau neglijată, îndeosebi în cazul unei amenințări venind de sus, din ceruri (secetă, molimă etc.). Să ne referim la cele cîteva exemple citate mai sus. În genere, nu se face apel la această divinitate uitată decît în ultimă instanță, după ce toate demersurile făcute pe lîngă alte figuri divine au dat greș. Zeul suprem al băștinașilor oraon se numește Dharmesh. În caz de criză, i se jertfește un cocoș alb și se strigă : „Am încercat totul, dar te mai avem pe tine care să ne vii într-ajutor... O, Dumnezeule ! Tu ești Creatorul nostru. Fie-ți milă de noi" [3]. Așijderea iudeii se îndepărtau de Jahve și se apropiau de Baali și de Astartee ori de cîte ori *istoria le-o îngăduia*, ori de cîte ori străbăteau o epocă de pace și de prosperitate economică relativă,

---

[1] *Traité*, p. 56.
[2] „ca (ființă) absolută, nu are nici o legătură cu noi (*Distrugerea fiarei triumfătoare*). (it, n. r.)
[3] J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, Londra, 1926, p. 631.

dar catastrofele istorice îi aduceau cu forța îndărăt la Dumnezeu. „Însă cînd au strigat ei către Domnul și au zis: Am păcătuit părăsind pe Domnul și apucîndu-ne să slujim Baalilor și Astarteelor; acum însă izbăvește-ne din mîinile vrăjmașilor noștri și-ți vom sluji ție". (I, *Samuel*, XII, 10.)

Chiar și cînd divinitatea supremă dispare cu desăvîrșire din cult și e „uitată", amintirea ei supraviețuiește, camuflată, degradată în miturile și povestirile despre „paradisul" primordial, în inițierile și în narațiunile șamanilor și ale *medecine-men*-ilor, în simbolismul religios (simbolurile centrului lumii, ale zborului magic și ale înălțării, simbolurile cerești și ale luminii etc.) și în unele tipuri de mituri cosmogonice. Ar fi multe de spus cu privire la problema uitării unei ființe supreme la nivelul „conștient" al vieții religioase colective și a supraviețuirii sale larvare la nivelul „inconștientului", sau la nivelul simbolului, sau, în sfîrșit, în experiențele extatice ale cîtorva privilegiați. Dar discuția acestei probleme ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru. Vom spune numai că supraviețuirea unei ființe supreme în simbolurile sau în experiențele extatice individuale nu e lipsită de consecințe pentru istoria religioasă a omenirii arhaice. E de ajuns uneori o asemenea experiență sau o meditație prelungită asupra unuia din simbolurile cerești pentru ca o puternică personalitate religioasă să redescopere ființa supremă. În anumite cazuri, mulțumită unor asemenea experiențe sau reflecții, comunitatea întreagă își înnoiește în mod radical viața religioasă.

Pe scurt, pentru toate aceste culturi primitive care au cunoscut o ființă supremă, dar au uitat-o mai mult sau mai puțin, „esențialul" constă în aceste elemente caracteristice: 1 — Dumnezeu a creat lumea și omul, apoi s-a retras în cer; 2 — această îndepărtare a fost uneori însoțită de o întrerupere a comunicațiilor între cer și pămînt sau de o foarte mare îndepărtare a cerului; în anumite mituri, proximitatea inițială a ce-

rului și prezența lui Dumnezeu pe pămînt constituie un sindrom paradiziac (căruia trebuie să-i adăugăm nemurirea originară a omului, raporturile sale amicale cu animalele și inexistența nevoii de a munci) ; 3 — locul acestui *deus otiosus* mai mult sau mai puțin uitat a fost luat de diferite divinități care au în comun faptul că sînt mai aproape de om și-l ajută sau îl persecută într-un chip mai direct și mai continuu.

E cazul să observăm că omul societăților arhaice, îndeobște foarte atent să nu uite faptele ființelor supranaturale despre care-i vorbesc miturile sale, a uitat de dumnezeul creator devenit *deus otiosus*. Creatorul nu supraviețuiește în cult decît atunci cînd se înfățișează sub chipul unui demiurg sau al unei ființe supranaturale care a modelat peisajul familiar („lumea") ; acesta e cazul în Australia. Cu prilejul ceremoniilor de înnoire a lumii, această ființă supranaturală este, în chip ritual, făcută să fie prezentă. Motivul nu e greu de înțeles : aici „creatorul" este totodată autorul hranei. El nu a creat numai lumea și strămoșii ; ci a mai produs și animalele și plantele care le îngăduie oamenilor să trăiască [1].

Divinitatea asasinată

Alături de zeii supremi și creatori care devin *dii otiosi* și se eclipsează, istoria religiilor cunoaște zei care dispar de pe suprafața pămîntului, dar dispar pentru că au fost uciși de oameni (mai precis, de strămoșii mitici). Spre deosebire de „moartea" zeului devenit *deus otiosus* care nu lasă decît un gol repede împlinit de altminteri de alte figuri religioase, moartea violentă a acestor divinități e *creatoare*. Ceva foarte important pentru existența omului apare în urma morții lor. Mai

[1] Vom adăuga totuși că Australia cunoaște și ea *dii otiosi* ; cf. *Traité*, p. 50

mult încă : această creație se împărtășește din substanța divinității asasinate și, prin urmare, îi prelungește într-un fel existența. Asasinată *in illo tempore*, divinitatea supraviețuiește în riturile prin care omorul este în chip periodic reactualizat ; în alte cazuri, ea supraviețuiește mai ales în formele vii (animale, plante) care s-au ivit din trupul ei.

Divinitatea asasinată nu e *niciodată* uitată, deși se pot uita unele amănunte ale mitului ei. Ea poate cu atît mai puțin fi uitată cu cît, mai ales după moarte, devine indispensabilă oamenilor. Vom vedea mai departe că în nenumărate cazuri e prezentă în însuși trupul omului, mai ales prin alimentele pe care acesta le consumă. Mai mult încă : moartea divinității transformă în mod radical felul de a fi al omului. În anumite mitologii, omul devine și el muritor și sexuat. În altele, asasinatul inspiră scenariul unui ritual de inițiere, adică ceremonia care transformă omul „natural" (copilul) în om cultural.

Morfologia acestor divinități e extrem de bogată, iar miturile lor sînt numeroase. Există totuși cîteva trăsături comune care sînt esențiale : aceste divinități *nu sînt cosmogonice* ; ele au apărut pe pămînt *după* facere și n-au rămas multă vreme acolo ; asasinate de către oameni, ele nu s-au răzbunat și nici măcar nu le-au purtat pică asasinilor ; dimpotrivă, le-au arătat cum să tragă foloase de pe urma morții lor. Existența acestor divinități e deopotrivă misterioasă și dramatică. De cele mai multe ori nu se cunoaște originea lor : se știe numai că ele au venit pe pămînt ca să fie de folos oamenilor și că eficacitatea lor principală derivă de-a dreptul din moartea lor violentă. Se poate spune de asemeni că aceste divinități sînt primele a căror istorie anticipează istoria oamenilor : pe de o parte, existența lor e mărginită în timp ; pe de alta, moartea lor tragică e constitutivă în ceea ce privește condiția umană.

În faza actuală a cercetărilor, e greu de precizat în ce stadiu cultural s-a afirmat cu claritate acest tip de divinitate. După cum a arătat Jensen, și după cum vom vedea foarte curînd, exemplele cele mai specifice se întîlnesc la paleocultivatori, adică la cultivatorii de tuberculi. Dar acest tip de divinitate e atestat și în Australia și, pare-se, foarte arareori la vînătorii africani. Iată un mit australian : un uriaș antropomorf, Lumaluma, care era în același timp o balenă, a sosit de pe coastă și, îndreptîndu-se înspre apus, a mîncat toți oamenii pe care i-a întîlnit în drum. Supraviețuitorii se întrebau de ce numărul lor scade. S-au apucat să stea la pîndă și au descoperit balena pe plajă, cu burta plină. Sunînd alarma, ei s-au adunat și, în dimineața următoare, au atacat balena cu lăncile. I-au deschis burta și au scos din ea scheletele. Balena le-a spus atunci : „Nu mă ucideți, și înainte de a muri am să vă arăt toate ritualurile de inițiere pe care le cunosc". Balena a executat ritualul *ma'raiin*, arătîndu-le oamenilor cum trebuie să danseze, precum și tot restul. „Noi facem cutare lucru, le spuse ea, iar voi faceți cutare lucru : toate acestea vi le dau și toate acestea vi le arăt." După ce i-a învățat ritualul *ma'raiin*, balena le-a mai dezvăluit și altele. În cele din urmă, ea s-a retras în mare și le-a spus : „Nu mă mai numiți Lumaluma, îmi schimb numele. O să mă numiți *nauwulnauwul*, căci acum trăiesc în apă sărată" [1].

Uriașul antropomorf-balenă înghițea oamenii spre a-i iniția. Oamenii nu știau acest lucru, și l-au ucis, dar înainte de a „muri" (adică înainte de a se transforma definitiv într-o balenă), Lumaluma le-a revelat riturile

---

[1] Ronald M. Berndt, *Djanggawul. An Aboriginal Cult of Nort-Eastern Arnhem Land*, New York, 1953, pp. 139—141. Cf. și mitul pitonului Lu'ningu care-i înghițea pe băieții tineri și-i restituia morți, în *Naissances mystiques*, p. 106. Oamenii îl uciseră, dar după aceea îi înălțară un monument care-l reprezintă : doi stîlpi rituali, care joacă un rol în ceremonialul secret Kunapipi.

de inițiere. Iar aceste rituri simbolizează mai mult sau mai puțin explicit o moarte urmată de o înviere.

În tribul australian karadjeri, cei doi frați Bagadjimbiri au avut o soartă similară. În „timpurile visului“ ei s-au ivit din pămînt sub forma cîinilor sălbatici denumiți dingo, dar au devenit mai apoi doi oameni uriași. Ei au modificat peisajul și i-au civilizat pe membrii tribului karadjeri, revelîndu-le, între altele, ritualurile de inițiere. Dar un om (anume, un strămoș mitic) i-a ucis cu lancea lui. Înviați de laptele mamei lor, cei doi Bagadjimbiri s-au transformat în șerpi de apă, în timp ce spiritele lor se înălțau spre cer și deveneau ceea ce europenii numesc norii lui Magellan. De atunci încoace, acești karadjeri se comportă întocmai ca cei doi frați mitici și imită cu minuțiozitate tot ce revelaseră strămoșilor lor și, în primul rînd, ceremoniile de inițiere. [1]

Exemplul african care urmează e acela al unei societăți secrete a triburilor mandja și banda, dar avem motive să presupunem că același scenariu se întîlnește și la niveluri culturale mai arhaice. Societatea se numește Ngakola, și ritualurile de inițiere reactualizează următorul mit : o făptură fabuloasă, Ngakola, trăia pe vremuri pe pămînt. Trupul său era foarte negru și acoperit cu păr lung. Nimeni nu știa de unde vine, dar ea trăia în sălbăticie. Avea puterea să omoare oamenii și să-i învie. Li s-a adresat oamenilor : „Trimiteți-mi oameni ; am să-i mănînc și apoi am să-i vomit înnoiți !“ Sfatul său a fost urmat, dar dat fiind că Ngakola n-a restituit decît jumătate din numărul acelora pe care-i înghițise, oamenii au hotărît s-o ucidă : i-au dat să „mănînce cantități mari de manioc în care băgaseră pietre, astfel că au reușit să micșoreze puterile monstrului și l-au ucis cu cuțitele și cu lăncile“. Acest mit fundamentează și justifică ritualurile societății secrete. O

---

[1] R. Piddington, citat în *Mythes, rêves et mystères*, p. 257 și urm.

piatră plată şi sacră joacă un rol important în ceremoniile de iniţiere. Potrivit tradiţiei, această piatră sacră a fost scoasă din burta lui Ngakola. Neofitul este introdus într-o colibă care simbolizează trupul monstrului. Acolo aude vocea lugubră a lui Ngakola, acolo e biciuit şi supus caznelor ; căci i se spune „că a intrat acum în burta lui Ngakola“ şi e pe cale de a fi digerat. Ceilalţi iniţiaţi cîntă în cor : „Ngakola, ia-ne măruntaiele la toţi ! Ngakola, ia-ne ficaţii la toţi !“ După ce neofitul a înfruntat alte încercări, maestrul iniţiator anunţă în cele din urmă că Ngakola, care-l mîncase pe neofit, l-a vomitat. [1]

După cum am spus, acest mit şi acest ritual seamănă cu alte iniţieri africane de tip arhaic. Într-adevăr, riturile africane de pubertate comportînd circumcizia pot fi reduse la următoarele elemente : maeştrii iniţiatori întrupează fiarele divine şi „ucid“ pe novici circumcizîndu-i ; acest omor de iniţiere se întemeiază pe un mit în care intervine un animal primordial, care ucidea oamenii ca să-i învie „schimbaţi“ ; în cele din urmă, animalul avea să fie el însuşi ucis şi acest eveniment mitic e în mod ritual reiterat prin circumcizia novicilor ; „ucis“ de fiară (reprezentată de maestrul iniţiator), novicele învie mai apoi îmbrăcîndu-i pielea [2].

Putem reconstitui în felul următor tema mitico-rituală : „1 — O fiinţă supranaturală ucide oamenii (ca să-i iniţieze) ; 2 — neînţelegînd sensul acestei morţi cu caracter de iniţiere, oamenii se răzbună ucigînd-o ; mai apoi însă ei întemeiază nişte ceremonii secrete în legătură cu drama primordială ; 3 — fiinţa supranaturală e prezentă la aceste ceremonii printr-o imagine sau un obiect sacru, socotite a reprezenta trupul sau vocea ei“ [3].

---

[1] E. Andersen, citat în *Mythes, rêves et mystères*, p. 273 şi urm.
[2] Cf. *Naissances mystiques*, p. 60.
[3] *Ibid.*, p. 106, n. 26.

Hainuwele şi dema

Miturile din această categorie se caracterizează prin faptul că asasinatul primordial al unei fiinţe supranaturale a dat loc unor ritualuri de iniţiere, mulţumită cărora oamenii ajung la o existenţă superioară. E de asemeni vrednic de remarcat că acest asasinat nu e considerat drept o crimă ; altminteri el n-ar fi fost reactualizat periodic în ritualuri. Aceasta reiese şi mai clar din studiul complexului mitico-ritual specific paleo-cultivatorilor. Ad. E. Jensen a arătat că viaţa religioasă a cultivatorilor de tuberculi din zonele tropicale se concentrează în jurul divinităţilor pe care el le numeşte divinităţi de tipul *dema*, cuvîntul de *dema* fiind împrumutat de la băştinaşii marind-anim din Noua Guinee. Populaţia marind-anim desemnează prin cuvîntul acesta creatorii divini şi fiinţele primordiale care existau în timpurile mitice. Aşa-zişii *dema* sînt descrişi cînd sub forma umană, cînd sub aceea a unor animale sau plante. Mitul central povesteşte uciderea divinităţii *dema* de către alţi *dema* [1]. Cel mai vestit dintre toate miturile e acela al tinerei fete Hainuwele, mit cules şi înregistrat de Jensen la Seram, una din insulele arhipelagului Noua Guinee. Iată-l pe scurt :

În timpurile mitice, un om cu numele de Ameta, a întîlnit, pe cînd era la vînătoare, un mistreţ. Încercînd să scape, porcul se înecă într-un lac. Pe unul din colţii săi Ameta găsi o nucă de cocos. În noaptea aceea visă despre nucă şi primi porunca s-o sădească, ceea ce şi făcu a doua zi. În trei zile crescu un cocotier, şi după alte trei zile înflori. Ameta se sui în el ca să taie flori şi să pregătească o băutură. Se tăie însă la deget iar sîngele pică pe floare. Nouă zile după aceea descoperi că pe floare se găsea un copil, şi anume o fată. Ameta

---

[1] Ad. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, traducere în limba franceză de M. Metzger şi J. Goffinet, Paris, 1954, p. 108.

luă fata și o înveli în frunze de cocotier. Peste trei zile fetița deveni fată de măritat și Ameta o numi Hainuwele („ramură de cocotier"). În timpul marii sărbători Maro, Hainuwele se instală în centrul pieții, unde se dansa, și timp de nouă nopți de-a rîndul împărți daruri dansatorilor. Dar a noua zi oamenii săpară o groapă în mijlocul pieții și în timpul dansului o aruncară într-însa pe Hainuwele. Groapa fu acoperită și oamenii dansară pe ea.

A doua zi, văzînd că Hainuwele nu se întoarce acasă, Ameta ghici că fusese asasinată. Descoperi trupul, îl dezgropă și-l tăie în bucățele pe care, cu excepția brațelor, le îngropă în diferite locuri. Bucățelele astfel îngropate dădură naștere unor plante necunoscute pînă atunci, mai ales unor tuberculi, care de atunci încoace constituie principala hrană a oamenilor. Brațele lui Hainuwele, Ameta le duse unei alte divinități *dema*, anume Satene. Pe un teren de dans Satene trasă o spirală cu nouă spire și se așeză în centrul ei. Cu brațele lui Hainuwele construi o poartă și-i adună acolo pe dansatori. „De vreme ce ați ucis-o pe Hainuwele, le spuse Satene, nu mai vreau să trăiesc aici. Voi pleca chiar azi. Dar acum trebuie să veniți spre mine trecînd pe sub această poartă." Cei care au reușit să treacă au rămas oameni. Ceilalți fură preschimbați în animale (porci, păsări, pești) sau în spirite. Satene anunță că după ce va pleca, oamenii n-aveau s-o mai întîlnească decît după moarte, și dispăru de pe suprafața pămîntului [1].

Ad. E. Jensen a arătat importanța acestui mit pentru înțelegerea religiei și a imaginii ce și-o fac despre lume paleocultivatorii. Omorul unei divinități-*dema* de că-

---

[1] Ad. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948, pp. 35—38; cf. și Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, 1959, pp. 173—176, Cu privire la difuzarea acestui motiv mitic, cf. Gudmund Hatt, *The Corn Mother in America and Indonesia*, în *Anthropos*, XLVI 1951, pp. 853—914. Obiecțiunile lui Hermann Baumann (cf.

tre alţi *dema*, strămoşi ai omenirii actuale, pune capăt unei epoci (care nu poate fi considerată „paradiziacă") şi inaugurează epoca în care trăim azi. Divinităţile *dema* au devenit oameni, adică fiinţe sexuate şi muritoare. Cît despre divinitatea-*dema* asasinată, ea dăinuieşte atît în propriile ei „creaţii" (plante alimentare, animale etc.), cît şi în coliba morţilor în care se transformă, sau în „modul de a fi al morţii", mod pe care l-a întemeiat prin propria ei moarte. S-ar putea spune că divinitatea *dema* îşi „camuflează" existenţa sub diferitele modalităţi de a exista pe care le-a inaugurat prin moartea ei violentă : regatul subpămîntean al morţilor, plantele şi animalele ieşite din trupul ei sfîrtecat, sexualitatea, noul mod de existenţă pe pămînt (adică de a fi muritor). Moartea violentă a divinităţii *dema* nu este numai o moarte „creatoare", ea este deopotrivă un mijloc de a fi necontenit prezentă în viaţa oamenilor, şi chiar în moartea lor. Căci, hrănindu-se cu plante şi cu animale ieşite din propriul ei trup, oamenii se hrănesc, în realitate, din substanţa însăşi a divinităţii *dema*. Hainuwele, de pildă, supravieţuieşte în nuca de cocos, în tuberculii şi în porcii pe care oamenii îi mănîncă. Dar după cum bine a arătat Jensen [1], înjunghierea porcului nu e decît o „reprezentare" a omorului lui Hainuwele. Iar repetarea înjunghierii n-are alt înţeles decît de a aminti exemplarul act divin care a dat naştere la tot ce există azi pe pămînt.

Pentru paleocultivatori, „esenţialul" e aşadar concentrat în acest omor primordial. Şi de vreme ce, la drept vorbind, viaţa religioasă constă în rememorarea acestui act, păcatul cel mai grav este „uitarea" unui

---

Das doppelte Geschlecht, Berlin, 1955) au fost discutate de Ad. E. Jensen în articolul său *Der Aufgang des Bodenbaus in mythologischer Sicht*, în *Paideuma*, VI, 1956, pp. 169—180. A se vedea şi Carl A. Schmidz, *Die Problematik der Mythologeme „Hainuwele" und „Prometheus)*, în *Anthropos*, LV, 1960, pp. 216—238.

[1] Cf. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, p. 189 şi urm.

episod oarecare al dramei divine primordiale. Diferitele momente ale vieţii religioase amintesc necontenit de evenimentul care a avut loc *in illo tempore* şi, în consecinţă, îi ajută pe oameni să păstreze conştiinţa originii divine a lumii actuale. După cum scrie Jensen [1], *ceremoniile de pubertate* amintesc faptul că, pentru oameni, capacitatea de a procrea derivă din primul omor mitic şi pun totodată în lumină faptul că moartea nu poate fi despărţită de procreaţie. *Ceremoniile funerare* care se referă la călătoria mortului spre împărăţia morţilor amintesc că această călătorie nu e decît o repetare a celei dintîi, efectuate de divinitatea *dema*. Dar elementul esenţial îl constituie reiterarea uciderii divinităţii-*dema*. *Jertfele omeneşti* sau *jertfele de animale* nu sînt decît evocări solemne ale asasinatului primordial. Iar *canibalismul* se explică prin aceeaşi idee care este subînţeleasă în consumarea tuberculilor, anume ideea că, într-un fel sau într-altul, mîncăm întotdeauna divinitatea.

Ceremoniile religioase sînt, prin urmare, sărbători comemorative. „A şti" înseamnă a învăţa mitul central (asasinatul divinităţii şi urmările sale) şi a te strădui să nu-l mai uiţi. Adevăratul sacrilegiu constă în uitarea actului divin. „Greşeala", „păcatul", „sacrilegiul" constă în „a nu-ţi fi amintit" că forma actuală a existenţei omeneşti e rezultatul unei acţiuni divine. De pildă, la aborigenii wemale, luna e o divinitate-*dema* ; se presupune că ea are menstruaţia cînd e nouă şi rămîne invizibilă timp de trei nopţi. Iată motivul pentru care pe timpul menstruaţiei femeile sînt izolate în nişte colibe speciale. Orice infracţiune la această interdicţie atrage după sine o ceremonie de ispăşire. Femeia aduce un animal la casa cultuală unde se află bărbaţii influenţi, se recunoaşte vinovată şi pleacă. Bărbaţii jertfesc animalul, îl frig şi-l mănîncă. Acest rit al uciderii este o comemorare a primei jertfe sîngeroase, adică a

---

[1] *Ibid.*

asasinatului primordial. „Sacrilegiul de *a ți uitat este logic să fie ispășit aducîndu-ți aminte cu o deosebită intensitate.* Și prin însuși sensul ei originar jertfa sîngeroasă este o «rememorare» de acest gen, deosebit de intensă“ [1].

Nu „ontologie“, ci „istorie“

În ceea ce privește structura lor, toate aceste mituri sînt mituri de origine. Ele ne revelează originea „condiției“ actuale a omului, a plantelor hrănitoare și a animalelor, a morții, a instituțiilor religioase (inițieri de pubertate, societăți secrete, jertfe sîngeroase etc.), precum și a regulilor de comportare omenești. Pentru toate aceste religii „esențialul“ n-a fost hotărît odată cu facerea lumii, ci după aceasta, la un anumit moment al epocii mitice. E vorba tot despre un timp mitic, dar numai de „primul“, cel care poate fi numit timpul „cosmogonic“. „Esențialul“ nu mai e solidar cu o *ontologie* (în ce fel lumea — realul — a ajuns să fie), ci cu o *istorie*. Istorie deopotrivă divină și umană, dat fiind că este rezultatul unei drame jucate de strămoșii oamenilor și de către ființe supranaturale de un alt tip decît zeii creatori, atotputernici și nemuritori. Aceste ființe divine sînt susceptibile de a-și schimba modul de a fi : într-adevăr, ele „mor“ și se transformă în altceva, dar această „moarte“ nu e o nimicire, ele nu pier definitiv, ci supraviețuiesc în creațiile lor. Mai mult : moartea, uciderea lor de către strămoșii mitici, n-a modificat numai modul lor de a exista, ci și pe acela al oamenilor. De la asasinatul primordial încoace, s-a creat o legătură indisolubilă între divinitățile de tipul *dema* și oameni. Există între ei un fel de „comuniune“ : omul se hrănește din divinitate și, murind, ajunge lîngă aceasta în împărăția morților.

[1] *Ibid.*, p. 225.

Acestea sînt primele mituri patetice şi tragice. În culturile ulterioare — aceea numită „cultura stăpînilor“ şi, mai tîrziu, culturile urbane ale Orientului Apropiat antic — se vor dezvolta alte mitologii patetice şi violente. Nu intră însă în vederile acestei modeste lucrări să le examineze pe toate. Vom aminti totuşi că ființa supremă cerească şi creatoare nu-şi redobîndeşte activitatea religioasă decît în anumite culturi pastorale (mai ales la turco-mongoli) şi în monoteismul lui Moise, în reforma lui Zaratustra şi în Islam. Chiar şi atunci cînd nu a fost dat uitării, numele acestei ființe supreme — Anu al mesopotamienilor, El al canaaneenilor, Dyaus al indienilor vedici, Uranos al grecilor — aceasta nu mai joacă un rol important în viața religioasă şi este slab reprezentată în mitologie (uneori lipseşte cu desăvîrşire ; de pildă, Dyaus). „Pasivitatea“ şi oțiozitatea lui Uranos este plastic exprimată prin castrarea lui : a devenit „neputincios“ şi incapabil să intervină în lume. În India vedică, Varuna a luat locul lui Dyaus, dar la rîndul lui dă întîietate unui zeu tînăr şi războinic, cu numele de Indra, mai înainte de-a dispărea cu totul în fața lui Visnu şi a lui Siva. El al canaaneenilor îi cedează locul întîi lui Baal, întocmai cum Anu îl cedează lui Marduk. Cu excepția lui Marduk, toți aceşti zei supremi nu mai sînt „creatori“ în sensul propriu al cuvîntului. Ei n-au creat lumea, au organizat-o numai şi şi-au asumat răspunderea de a menține ordinea şi fertilitatea ei. Mai presus de orice, ei sînt fecundatori, ca de pildă Zeus sau Baal care, prin hierogamiile lor cu zeițe ale pămîntului, asigură fertilitatea cîmpului şi belşugul recoltelor [1]. Marduk însuşi nu e decît creatorul *acestei lumi*, al universului aşa cum există azi. Înaintea acesteia exista o altă „lume“ — aproape de neconceput întrucît ne priveşte, dat fiind că e de natură fluidă, un Ocean iar nu un Cosmos : lumea dominată

[1] Cf. *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 68—90.

de Tiamat și de soțul ei, și în care locuiau trei generații de zei.

Aceste scurte indicații sînt suficiente. Ceea ce se cuvine să subliniem e faptul că marile mitologii ale politeismului euroasiatic, care corespund primelor civilizații istorice, se interesează din ce în ce mai mult de ceea ce s-a petrecut după crearea pămîntului, și chiar după crearea (sau apariția) omului. Accentul cade acum pe ceea ce li *s-a întîmplat* zeilor, iar nu pe ceea ce ei au *creat*. Desigur, există întotdeauna un aspect „creator" mai mult sau mai puțin evident în orice aventură divină — dar nu este rezultatul acestei aventuri, ceea ce pare din ce în ce mai important, ci secvența evenimentelor dramatice care o constituie. Nenumăratele aventuri ale lui Baal, Zeus, Indra, sau cele ale colegilor lor din panteonurile respective, sînt temele mitologice cele mai „populare".

Vom mai menționa aici și miturile patetice ale zeilor tineri care mor asasinați sau de pe urma unui accident (Osiris, Tammuz, Attis, Adonis etc.) și uneori învie, sau ale unei zeițe care coboară în infern (Ishtar), sau ale unei fete divine care e silită să coboare în infern (Persefona). Aceste „morți", ca și aceea a lui Hainuwele, sînt „creatoare" în sensul că se găsesc într-un anumit raport cu vegetația. În jurul uneia din aceste morți violente, sau a coborîrii unei divinități în infern, se vor constitui mai tîrziu religiile care comportă taine. Dar aceste morți, deși patetice, n-au suscitat mitologii bogate și variate. Ca și Hainuwele, zeii aceștia, care mor și (uneori) învie, și-au epuizat destinul dramatic în acest episod central. Și, întocmai ca Hainuwele, moartea lor e semnificativă în privința „condiției" omului: ceremonii în legătură cu vegetația (Osiris, Tammuz, Persefona etc.) sau instituții de inițiere (taine) au luat naștere în urma acestui tragic eveniment.

Marile mitologii — mitologiile consacrate de poeți ca Homer și Hesiod și de barzii anonimi ai *Mahabharatei*, sau elaborate de ritualiști și de teologi (ca în Egipt,

în India și în Mesopotamia) — sînt din ce în ce mai solicitate de narațiunea așa-ziselor *gesta* ale zeilor. Și la un anumit moment al istoriei, mai ales în Grecia și în India, dar și în Egipt — o elită începe să se dezintereseze de această *istorie divină* și ajunge (ca în Grecia) să nu mai creadă în mituri, deși încă mai pretinde a crede în *zei*.

Începuturile „demitizării"

Acesta este primul exemplu cunoscut în istoria religiilor al unui proces conștient și caracteristic de „demitizare". Desigur, se întîmpla chiar și în culturile arhaice ca un mit să fie golit de semnificația sa religioasă și să devină legendă sau basm pentru copii, dar alte mituri rămîneau în vigoare. În orice caz nu era vorba, ca în Grecia presocratică și în India din epopeea Upanishadelor, de un fenomen cultural de prim ordin, ale cărui consecințe s-au dovedit incalculabile. Într-adevăr, după acest proces de „demitizare", mitologiile grecești și brahmanice nu mai puteau reprezenta pentru elitele respective ceea ce reprezentau pentru strămoșii lor.

Pentru aceste elite, „esențialul" nu mai trebuia căutat în istoria zeilor, ci într-o „situație primordială" care preceda această istorie. Asistăm la un efort de a trece dincolo de mitologie în măsura în care ea reprezintă o istorie divină și de a ajunge la izvorul inițial de unde a țîșnit realul, pentru a identifica matricea ființei. Tot căutînd izvorul, principiul *arhe*, speculația filozofică a regăsit, pentru un scurt răstimp, cosmogonia; dar nu mai era vorba de mitul cosmogonic, ci de o problemă ontologică.

Ajungem așadar la „esențial" printr-o prodigioasă întoarcere în urmă: dar nu un *regressus* obținut prin mijloace rituale, ci o „întoarcere în urmă" efectuată printr-un efort de gîndire. În acest sens s-ar putea

spune că primele speculații filozofice derivă din mitologii: gîndirea sistematică se străduiește să identifice și să înțeleagă „începutul absolut" de care vorbesc cosmogoniile, să dezvăluie misterul facerii lumii, de fapt, misterul apariției ființei.

Vom vedea însă că „demitizarea" religiei grecilor și triumful, odată cu Socrate și Platon, al filozofiei riguroase și sistematice, n-au suprimat cu desăvîrșire gîndirea mitică. Dealtminteri, depășirea radicală a gîndirii mitice e greu de conceput atîta timp cît prestigiul „originilor" rămîne intact, iar „uitarea" a ceea ce s-a întîmplat *in illo tempore* — s-au într-o lume transcendentă — e considerată drept principalul obstacol în calea cunoașterii sau a mîntuirii. Vom vedea în cît de mare măsură Platon mai este solidar cu acest mod de gîndire arhaic. Iar în cosmologia lui Aristotel mai supraviețuiesc venerabile teme mitologice.

E foarte probabil că spiritul grec ar fi fost incapabil să exorcizeze prin propriile sale mijloace gîndirea mitică, chiar dacă ultimul zeu ar fi fost detronat și miturile sale degradate pînă la nivelul unor basme de copii. Căci, pe de o parte, geniul filozofic grec accepta esențialul gîndirii mitice, veșnica reîntoarcere a lucrurilor, viziunea ciclică a vieții cosmice și umane și, pe de alta, spiritul grec nu socotea că istoria ar putea deveni obiect de cunoaștere. Fizica și metafizica greacă dezvoltă cîteva teme constitutive ale gîndirii mitice: importanța originii, a acelei *arhe*; esențialul care precede existența omenească, rolul decisiv al memoriei etc. Aceasta nu înseamnă, desigur, că n-ar exista o soluție de continuitate între mitul grec și filozofie. Dar putem concepe foarte bine că gîndirea filozofică a putut utiliza și prelungi viziunea mitică a realității cosmice și a existenței omului.

Numai prin descoperirea istoriei, mai exact prin trezirea conștiinței istorice în sînul iudeo-creștinismului și prin înflorirea acesteia la Hegel și la succesorii lui, numai prin asimilarea radicală a acestui nou mod de a fi

în lume ce-l constituie existenţa umană, s-a putut depăşi mitul. Ezităm însă să afirmăm că gîndirea mitică ar fi fost suprimată. După cum vom vedea în curînd, aceasta a reuşit să supravieţuiască, deşi radical schimbată (dacă nu perfect camuflată). Şi lucrul cel mai nostim e faptul că supravieţuieşte mai ales în istoriografie.

Capitolul VII
MITOLOGIA MEMORIEI ŞI A UITĂRII

Cînd un yogin se îndrăgosteşte de o regină

MATSYENDRANÂTH ŞI GORAKHNÂTH SE NUmără printre învăţătorii yoga cei mai populari ai evului mediu indian. Isprăvile lor magice au dat naştere unei foarte bogate literaturi epice. Unul din episoadele centrale ale acestui folclor mitologic îl constituie amnezia lui Matsyendranâth. Potrivit uneia din versiunile cele mai cunoscute, acest maestru yogin, pe cînd se afla la Ceylon, se îndrăgosti de regină şi se instală în palatul ei, uitîndu-şi complet identitatea. Potrivit unei variante nepaleze, Matsyendranâth a căzut în ispită în următoarele împrejurări : trupul rămînîndu-i în paza discipolului său, spiritul a pătruns în cadavrul unui rege care tocmai murise şi l-a reînsufleţit. Acesta e binecunoscutul miracol yoga al „trecerii în trupul altuia" ; sfinţii recurg uneori la aceasta spre a cunoaşte voluptatea fără a se pîngări. În sfîrşit, potrivit poemului *Gorakshavijaya*, Matsyendranâth a căzut prizonier în mîna femeilor din Kadali.

Aflînd de captivitatea lui Matsyendranâth, Gorakhnâth îşi dă seama că stăpînul său e sortit să moară. Coboară atunci în regatul lui Yama, cercetează cartea destinelor, găseşte fila referitoare la destinul acestui *guru* al său, o retuşează şi şterge numele lui de pe lista morţilor. „I se înfăţişează apoi lui Matsyendranâth, la Kadali, sub aspectul unei dansatoare şi începe să danseze cîntînd cîntece enigmatice. Încetul cu încetul

Matsyendranâth își amintește de adevărata sa identitate: înțelege că această «cale a sensualității» duce la moarte, că «uitarea» sa era de fapt uitarea naturii sale adevărate și nemuritoare, și că «farmecele ținutului Kadali» reprezintă mirajele vieții profane".[1] Gorakhnâth îl sfătuiește stăruitor să revină pe calea yoga să-și „desăvîrșească" trupul. Îi explică că Durgâ i-a provocat „uitarea" care era cît pe ce să-l coste nemurirea. Acest farmec, adaugă Gorakhnâth, simbolizează blestemul veșnic al ignoranței azvîrlit de „Natură" (adică de Durgâ) asupra ființei omenești[2].

Această temă mitică se reduce la următoarele elemente: 1 — un maestru spiritual se îndrăgostește de o regină sau e prins de femei; 2 — în ambele cazuri o dragoste trupească aduce deîndată după sine amnezia maestrului; 3 — discipolul îl regăsește și, cu ajutorul a diferite simboluri (dans, semne tainice, limbaj enigmatic), îl ajută să-și redobîndească memoria, adică conștiința identității sale; 4 — „uitarea" maestrului este asimilată cu moartea și, invers, „deșteptarea", *anâmnésis*, apare drept o condiție a nemuririi.

Motivul central — amnezia-captivitate provocată de o imersiune în viață, precum și *anâmnésis* obținută prin semnele și cuvintele enigmatice ale unui discipol — amintesc într-o oarecare măsură de celebrul mit gnostic al *Mîntuitorului mîntuit*, așa cum ni-l înfățișează *Imnul Perlei*. După cum vom vedea mai departe, mai există și alte analogii între anumite aspecte ale gîndirii indiene și gnosticism. În cazul de față, nu este însă necesar să presupunem o influență gnostică. Captivitatea și pierderea memoriei de către Matsyendranâth constituie un motiv panindian. Cele două pățanii exprimă plastic căderea spiritului (spiritul: âtman, purusha) în circuitul existențelor și, prin urmare, pierderea conștiinței de sine a spiritului. Literatura indiană folosește, fără a

[1] M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, p. 311.
[2] *Ibid.*, p. 321.

face vreo deosebire între ele, imaginile legăturii, înlănţuirii, captivităţii, sau uitării, neştiinţei, somnului, spre a semnifica „condiţia“ umană ; şi, dimpotrivă, imaginile de descătuşare şi acelea de sfîşiere a unui văl (sau de scoatere a unei legături care acoperea ochii), sau ale memoriei, rememorării, trezirii, deşteptării etc., spre a exprima suprimarea (sau transcenderea) „condiţiei“ umane, libertatea, mîntuirea (*moksa*, *mukti*, *nirvâna* etc.).

Simbolismul indian al uitării şi al rememorării

Într-un text considerat a reproduce chiar cuvintele lui Buddha (*Dîghanikaya* I, 19—22) se spune că zeii cad din cer cînd „memoria îi lasă în drum şi cînd memoria li se întunecă“ ; dimpotrivă, zeii care nu uită sînt imuabili, veşnici, au o fire care nu cunoaşte schimbarea. „Uitarea“ e echivalentă cu „somnul“ dar şi cu pierderea de sine, adică cu dezorientarea, cu „orbirea“ (ochii legaţi). În *Chandogya-Upanishad* (VI, 14, 1—2) e vorba despre un om răpit de bandiţi, dus departe de oraşul său, cu ochii legaţi, şi părăsit într-un loc pustiu. Omul începe să strige : „Am fost adus aici legat la ochi ! Am fost părăsit aici legat la ochi !“ Cineva îi scoate atunci legătura care-i acoperă ochii şi-i arată drumul spre oraşul său. Şi, de la un sat la altul, tot întrebînd care îi este drumul, omul izbuteşte să se întoarcă acasă. Tot astfel, adaugă textul, cel care are un maestru competent izbuteşte să se izbăvească de vălurile ignoranţei şi ajunge în cele din urmă la perfecţiune.

Çankara a comentat acest pasaj din *Chandogya-Upanishad* în cîteva pagini celebre. Aşa se petrec lucrurile, explică Çankara, cu omul răpit, dus de tîlhari departe de fiinţă (departe de *âtman-Brahman*) şi prins în capcana acestui trup. Tîlharii reprezintă ideile false de

„merit, greşeală" şi altele. Ochii îi sînt acoperiţi cu vălurile iluziei, iar omul este stînjenit de dorinţa ce o resimte cu privire la soţia, copilul, prietenul său, turmele sale etc. „Sînt fiul lui cutare, sînt fericit, sau nenorocit, sînt inteligent sau stupid, sînt evlavios etc. Cum trebuie să trăiesc ? Unde se găseşte o cale de evaziune ? Unde-mi este mîntuirea ?" Aşa raţionează, prins într-o plasă monstruoasă, pînă în clipa în care-l întîlneşte pe acela care e conştient de adevărata fiinţă (*Brahman-âtman*), care s-a izbăvit de sclavie, e fericit şi, în plus, plin de simpatie faţă de ceilalţi. El află de la acesta calea care duce la cunoaştere, precum şi zădărnicia lumii. În felul acesta, omul care era prizonierul propriilor sale iluzii e izbăvit de dependenţa lui faţă de lucrurile lumeşti. El recunoaşte atunci adevărata sa fiinţă, înţelege că nu e vagabondul dezorientat ce se credea. Dimpotrivă, înţelege că ceea ce este fiinţa, *asta* este şi el. Astfel ochii au scăpat de vălul iluziei create de ignoranţă (*avidyâ*), şi el se aseamănă cu omul din Gandhara care se întoarce acasă, altfel zis, care-şi regăseşte *âtman*-ul, senin şi plin de bucurie. [1]

Recunoaştem clişeele cu ajutorul cărora speculaţia indiană încearcă să facă să fie înţeleasă situaţia paradoxală a spiritului : încurcat în iluziile create şi alimentate de existenţa sa temporală, spiritul (*âtman*) pătimeşte de pe urma acestei „ignoranţe" pînă în ziua în care descoperă că nu este decît *în aparenţă* angajat în lume. Atît filozofia Sâmkhya cît şi Yoga prezintă o interpretare similară : spiritul (*purusha*) nu e decît în aparenţă robit, iar izbăvirea (*mukti*) nu e decît *conştiinţa pe care o capătă* a libertăţii sale veşnice. „Cred că sufăr, cred că sînt robit, doresc eliberarea. În clipa în care înţeleg — dat fiind că m-am «trezit» — că acest «eu» este un produs al materiei (*prakrti*), înţeleg cu acelaşi prilej că toată existenţa n-a fost decît un lanţ de clipe dure-

[1] Çankara, comentariu la *Chandogya-Upanishad*, VI, 14, 1—2.

roase şi că adevăratul spirit «contempla impasibil» drama «personalităţii».“ [1]

Se cuvine să subliniem că atît pentru Sâmkhya-Yoga cît şi pentru Vedânta, izbăvirea poate fi comparată cu o „deşteptare“ sau cu o luare de conştiinţă a unei situaţii care exista încă de la început, dar pe care nu ajungeam s-o *înţelegem*. În anumite privinţe putem asemui „ignoranţa“ — care este în ultimă instanţă, *o ignorare de sine însuşi* — cu o „uitare“ a adevăratului spirit (*âtman*, *purusha*). „Înţelepciunea“ (*jñana*, *vidyâ* etc.) care, sfîşiind vălul lui *mâyâ* sau suprimînd ignoranţa face cu putinţă izbăvirea, reprezintă o „deşteptare“. Cel prin excelenţă treaz, Buddha, posedă atotştiinţa absolută. Am văzut asta într-un capitol precedent: întocmai ca alţi înţelepţi şi yogini, Buddha îşi amintea vieţile sale anterioare. Dar, precizează textele buddhiste, în timp ce înţelepţii şi yoginii izbutesc să cunoască un anumit număr, uneori considerabil, de vieţi, Buddha a fost singurul care le-a cunoscut pe *toate*. E un fel de a spune că numai Buddha era atotştiutor.

„Uitare“ şi „memorie“ în Grecia antică

„Amintirea e pentru acei care au uitat“ scria Plotin (*Enneade*, 4, 6, 7). Doctrina e platoniciană. „Pentru cei care au uitat, rememorarea e o virtute; cei perfecţi însă nu pierd niciodată viziunea adevărului şi n-au nevoie să şi-o rememoreze“ (*Fédon*, 249 *c*, *d*). Există aşadar o diferenţă între memorie (*mnémè*) şi aducere-aminte (*anâmnèsis*). Zeii de care vorbea Buddha în *Dîghany-kâya*, şi care au căzut din ceruri cînd memoria lor s-a tulburat, s-au reîncarnat, devenind oameni. Unii dintre ei au practicat asceza şi meditaţia şi, mulţumită disciplinei yoga, au izbutit să-şi aducă aminte de vieţile lor

[1] M. Eliade, *Le Yoga*, p. 44.

anterioare. O memorie perfectă e așadar superioară facultății de a-ți rememora. Într-un fel sau într-altul, aducerea-aminte implică o „uitare", iar aceasta, după cum am văzut, este echivalentă, în India, cu ignoranța, cu robia (captivitate) și cu moartea.

Întîlnim o situație asemănătoare în Grecia. Nu e cazul să prezentăm aici toate faptele ce se referă la „uitare" și la *anâmnèsis* în credințele și în speculațiile grecești. Ne propunem să urmărim diferitele modificări ale „mitologiei memoriei și a uitării", al căror rol capital în societățile protoagricultorilor l-am observat în capitolul precedent. În India, ca și în Grecia, credințe mai mult sau mai puțin similare cu cele ale protoagricultorilor au fost analizate, reinterpretate și revalorizate de către poeți, de către contemplativi și de către primii filozofi. Cu alte cuvinte în India și în Grecia nu mai avem de-a face numai cu comportări religioase și cu expresii mitologice, ci mai ales cu rudimente de psihologie și de metafizică. Totuși, există o continuitate între credințele „populare" și speculațiile „filozofice". Această continuitate ne interesează îndeosebi.

Zeița Mnemosyna, personificare a „Memoriei", și sora lui Cronos și a lui Oceanos, este mama Muzelor. Ea este atotștiutoare: după Hesiod (*Teogonia*, 32, 38) ea știe „tot ce a fost, tot ce este, tot ce va fi". Cînd poetul e stăpînit de Muze, el se adapă de-a dreptul din știința Mnemosynei, adică mai ales din cunoașterea „originilor", a „începuturilor", a genealogiilor. „Muzele cîntă într-adevăr, începînd cu începutul — éx *árkhès* (*Teogonia*, 45, 115) — apariția lumii, geneza zeilor, nașterea omenirii. Trecutul astfel dezvăluit e mai mult decît antecedentul prezentului: este izvorul său. Urcînd pînă la izvor, rememorarea caută să nu situeze evenimentele într-un cadru temporal, ci să atingă străfundul ființei, să descopere originarul, realitatea primordială

din care s-a născut cosmosul și care îngăduie înțelegerea devenirii în ansamblul ei." [1]

Mulțumită memoriei primordiale pe care e în stare s-o recupereze, poetul inspirat de Muze are acces la realitățile originare. Aceste realități s-au manifestat în timpurile mitice ale începutului și constituie fundamentul acestei lumi. Dar tocmai pentru că ele au apărut *ab origine*, aceste realități nu mai sînt sesizabile în experiența curentă. Cu drept cuvînt compară J.-P. Vernant inspirația poetului cu „evocarea" unui mort din lumea infernului sau cu un *descensus ad inferos* întreprins de un om viu spre *a afla ceea ce vrea să cunoască.* „Privilegiul pe care Mnemosyna îl conferă aedului este acela al unui contact cu lumea cealaltă, posibilitatea de a pătrunde într-însa și de a te întoarce nestingherit de acolo. Trecutul apare astfel ca o dimensiune a lumii de dincolo." [2]

Iată pentru ce, în măsura în care e „uitat", „trecutul" — istoric sau primordial — e identificat cu moartea. Fîntîna *Lete*, „uitarea", face parte integrantă din domeniul morții. Defuncții sînt cei care au pierdut memoria. Dimpotrivă, anumiți privilegiați, ca Tiresias sau Amfiaraos, își păstrează memoria și după moarte. Ca să-l facă nemuritor pe fiul său Ethalid, Hermes îi acordă „o memorie inalterabilă". După cum scrie Apollonios din Rodos, „chiar după ce a străbătut Acheronul, uitarea nu i-a cotropit sufletul ; și, cu toate că locuiește cînd în lumea umbrelor, cînd în aceea a luminii soarelui, el păstrează întotdeauna amintirea celor ce-a văzut" [3].

Dar „mitologia Memoriei și a Uitării" se modifică îmbogățindu-se cu o semnificație eshatologică, atunci

---

[1] J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, în *Journal de Psychologie*, 1939 (pp. 1—29), p. 7. Cf. și Ananda K. Coomarswamy, *Recollections, Indian and Platonic*, în *Supplement to the Journal of the American Oriental Society*, nr. 3, aprilie-iunie, 1944.

[2] J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 8.

[3] *Argonautica*, I, 463, citat de Vernant, *op. cit.*, p. 10.

cînd se precizează o doctrină a transmigrațiunii. Importantă nu mai e cunoașterea trecutului primordial, ci seria de *vieți personale anterioare*. Funcția fîntînei Lete e răsturnată: apele sale nu mai primesc sufletul care tocmai și-a părăsit trupul, spre a-l face să uite viața pămîntească. Dimpotrivă, Lete șterge amintirea lumii cerești în sufletul care se întoarce pe pămînt spre a se reîntrupa. „Uitarea“ nu mai simbolizează moartea, ci întoarcerea la viață. Sufletul care a săvîrșit imprudența să bea din fîntîna Lete („o înghițitură de uitare și de răutate“ după cum o descrie Platon, *Fedru*, 248 *c*), se reîntrupează și e din nou proiectat în ciclul devenirii. În lamelele de aur purtate de inițiații confreriei orfico-pytagoriciene, i se prescrie sufletului să nu se apropie de izvorul Lete pe drumul din stînga, ci s-o apuce pe la dreapta lui, pe drumul pe care va întîlni izvorul care pornește din lacul Mnemosynei. Sufletul e sfătuit să se roage astfel de păzitorii izvorului: „Dați-mi iute apa proaspătă care se scurge din lacul Memoriei“. „Și de bunăvoie îți vor da să bei din izvorul sfînt iar, după aceea, printre ceilalți eroi, tu ai să fii stăpînul.“ [1]

Pitagora, Empedocle, precum și alții credeau în metempsihoză și pretindeau că-și amintesc de viețile lor anterioare. Empedocle se recomanda astfel: „Vagabond exilat din reședința divină, am fost odinioară un băiat și o fată, un tufiș și o pasăre, un pește mut al mării“ (*Purificările*, fragm. 117). El mai spunea: „M-am izbăvit pe veci de moarte“ (*Ibid.*, fragm. 112). Vorbind despre Pitagora, Empedocle îl descrie ca pe „un om extraordinar de învățat“, căci „ori încotro își îndrepta întreaga putere a spiritului său, vedea cu ușurință ceea ce fusese de-a lungul a zece, douăzeci de vieți ome-

---

[1] Lamelele din Petelia și din Eleutherne. Cu privire la lamelele „orfice“, cf. Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, pp. 573 și urm.; F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, pp. 248, 406; W.K.C. Guthrie, *Orpheus and the Greek Religion*, Londra, 1935, ediția a 2-a, 1952, p. 171 și urm.

nești“ (Ibid., fragm. 129). Pe de altă parte, exersarea și cultivarea memoriei jucau un rol important în confreriile pitagoriciene (Diodor, X, 5 ; Iamblichos, *Vita Pyth.*, 78 și urm.). Acest antrenament amintește de tehnica yoga a „întoarcerii în urmă“ pe care am studiat-o în capitolul V. Vom adăuga că șamanii pretind că-și amintesc viețile lor anterioare [1], fapt care indică vechimea acestei practici.

Memoria „primordială“ și „memoria istorică“

Există așadar în Grecia două valorificări ale memoriei : 1 — aceea care se referă la evenimentele primordiale (cosmogonie, teogonie, genealogie) și 2 — memoria vieților anterioare, adică a evenimentelor istorice și personale. „Uitarea“, Lete, se opune cu o egală eficacitate acestor două specii de memorie. Dar Lete e neputincioasă în ceea ce privește cîțiva privilegiați : 1 — cei care, inspirați de Muze, sau mulțumită unui „profetism de-a-ndoaselea“ reușesc să recapete memoria evenimentelor primordiale ; 2 — cei care, asemenea lui Pitagora sau Empedocle, izbutesc să-și amintească viețile lor anterioare. Aceste două categorii de privilegiați biruie „uitarea“, așadar, într-un fel, moartea. Unii ajung la cunoașterea „originilor“ (originea cosmosului, a zeilor, a popoarelor, a dinastiilor). Ceilalți își amintesc propria lor „istorie“, adică transmigrațiunile lor. Pentru cei dintîi, important e ceea ce s-a întîmplat *ab origine*. Acestea sînt evenimente primordiale, în care ei n-au fost implicați personal. Dar, într-un fel, aceste evenimente — cosmogonia, teogonia, genealogia — i-au constituit :

---

[1] Cf. M. Elliade, *Mythes et Mystères*, p. 20. Cu privire la existențele anterioare ale lui Pitagora, cf. textele grupate de E. Rohde, *Psyché*, traducere engleză de J. B. Hillis, New York, 1925, p. 598 și urm.

ei sînt ceea ce sînt pentru că aceste evenimente au avut loc. E de prisos să arătăm cît de mult o reamintește această atitudine pe aceea a omului societăților arhaice, care se recunoaște pe sine ca fiind format de o serie de evenimente primordiale relatate după toate regulile de către mituri.

Dimpotrivă, cei care izbutesc să-și amintească viețile lor anterioare se preocupă în primul rînd să descopere propria lor „istorie", împrăștiată de-a lungul nenumăratelor lor întrupări. Ei se străduiesc să unifice aceste fragmente izolate, să le integreze într-o singură urzeală, spre a-și revela sensul propriului lor destin. Căci unificarea prin *anamnesis* a fragmentelor de istorie fără vreo legătură între ele însemna de asemeni „a lega începutul de sfîrșit" ; cu alte cuvinte, trebuia descoperit în ce fel prima existență pămîntească declanșase procesul de transmigrație. O asemenea preocupare și o asemenea disciplină amintesc tehnicile indiene de „întoarcere în urmă" și de rememorare a vieților anterioare.

Platon cunoaște și folosește aceste două tradiții privind uitarea și memoria. El le transformă însă și le reinterpretează, spre a le incorpora în sistemul său filozofic. Pentru Platon, a învăța e, le urma urmelor, totuna cu a-ți aduce aminte (cf. mai ales *Menon*, 81 *c*, *d*). Între două vieți pămîntești, sufletul contemplă ideile : el se împărtășește din cunoașterea pură și desăvîrșită. În schimb, reincarnîndu-se, sufletul se adapă la izvorul Lete și uită cunoașterea dobîndită prin contemplarea directă a ideilor. Totuși, această cunoaștere este latentă în omul reincarnat și, mulțumită strădaniei filozofice, este susceptibilă de a fi actualizată. Obiectele fizice ajută sufletul să se reculeagă și, printr-un fel de „întoarcere în urmă", să regăsească și să redobîndească cunoașterea originară pe care o poseda în starea ei extraterestră. Moartea este, prin urmare, întoarcerea la o stare primordială și perfectă, periodic pierdută prin reincarnarea sufletului.

Am avut prilejul să stabilim o apropiere între filozofia lui Platon şi ceea ce s-ar putea numi „ontologia arhaică“ [1]. Se cuvine acum să arătăm în ce sens teoria Ideilor şi aşa-numita *anamnesis* platoniciană sînt susceptibile de a fi asemuite cu comportarea omului din societăţile arhaice şi tradiţionale. Acesta găseşte în mituri modelele exemplare ale tuturor actelor sale. Miturile îl asigură că tot ce face, sau hotărăşte să facă, *a mai fost făcut* la începutul timpurilor, *in illo tempore*. Miturile constituie aşadar suma cunoaşterii utile. O existenţă individuală devine — şi se menţine — o existenţă pe deplin umană, responsabilă şi semnificativă, în măsura în care se inspiră din acest rezervor de acte deja îndeplinite şi de gînduri deja formulate. A ignora sau a uita conţinutul acestei „memorii colective“ constituită de către tradiţie echivalează cu o regresiune la starea „naturală“ (starea aculturală a copilului) sau cu un „păcat“, sau cu un dezastru.

Pentru Platon a trăi în mod inteligent, adică a învăţa şi a înţelege adevărul, frumosul şi binele, înseamnă mai-nainte de orice a-ţi aminti de o existenţă dezincarnată, pur spirituală. „Uitarea“ acestei condiţii pleromatice nu reprezintă în chip necesar un „păcat“, ci o consecinţă a procesului de reincarnare. Este vrednic de remarcat că nici pentru Platon „uitarea“ nu face parte integrantă din faptul morţii, ci, dimpotrivă, e pusă în legătură cu viaţa, cu reincarnarea. Sufletul, întorcîndu-se la viaţa pămîntească, „uită“ ideile. Nu e vorba de o uitare a vieţilor anterioare — adică a sumei experienţelor personale, a „istoriei“ — ci de uitarea adevărurilor transpersonale şi veşnice ce sînt ideile. *Anamnesis* filozofică recuperează nu amintirea evenimentelor care fac parte din existenţele precedente, ci *adevăruri*, structuri ale realului. Putem compara această poziţie filozofică cu aceea a societăţilor tradiţionale: miturile

[1] Cf. *Le Mythe de l'Éternel Retour*, p. 63 şi urm.

reprezintă modele paradigmatice întemeiate de ființele supranaturale, iar nu o serie de experiențe personale ale cutărui sau cutărui individ [1].

Somnul și moartea

În mitologia greacă, Somnul și Moartea, Hypnos și Thanatos, sînt frați gemeni. E cazul să amintim că și pentru evrei, cel puțin cu începere din vremurile care au urmat surghiunului, moartea se putea compara cu somnul. Somn în mormînt (*Iov*, III, 13—15 ; III, 17), în Sheol (*Eclesiastul*, IX, 3 ; IX, 10) sau în ambele locuri deodată (*Psalmi*, LXXXVIII, 87). Creștinii au acceptat și elaborat omologia moarte-somn : *in pace bene dormit*, *dormit in somno pacis*, *in pace somni*, *in pace Domini dormias*, figurează printre formulele cele mai populare ale epigrafiei funerare [2].

De vreme ce Hypnos e fratele lui Thanatos, înțelegem pentru ce, în Grecia ca și în India și în gnosticism, acțiunea de a „trezi" avea o semnificație „soteriologică" (în sensul larg al cuvîntului). Socrate își trezește interlocutorii, uneori împotriva voinței lor. „Ce pisălog ești, Socrate !" exclamă Kallikles (*Gorgias*, 505 *d*) [3]. Socrate însă e perfect conștient de faptul că misiunea sa de a trezi oamenii e de ordin divin. El nu încetează de a aminti că se află „în slujba" zeului (*Apărarea lui Socrate*, 23 *c* ; cf. și 30 *e* ; 31 *a* ; 33 *c*) [4]. „Nu veți mai găsi ușor, atenieni, un astfel de om ; ascultați-mă și mă veți cruța. Se poate să vă mîniați pe mine ; așa se supără

---

[1] Cf. *Mythes, rêves et mystères*, pp. 56—57. Pentru C. G. Jung, de asemeni, „inconștientul colectiv" precedă psihismul individual. Lumea arhetipurilor lui Jung seamănă oarecum cu lumea ideilor platoniciene ; arhetipurile sînt transpersonale și nu participă la timpul istoric al individului, ci la timpul speciei, al vieții organice.
[2] Cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, p. 450.
[3] Cf. Platon, *Dialoguri*, E.L.U., 1968, p. 211 (n.r.).
[4] *Ibid.*, pp. 11, 21, 22 și 25 (n.r.).

cei ce dorm cînd sînt treziți de cineva. Se poate să mă și loviți, dacă dați ascultare lui Anytos ; în sfîrșit se poate să mă și omorîți cu ușurință. Dar atunci iarăși *vă veți petrece restul vieții dormind*, afară numai dacă Zeul, îngrijindu-se de voi, nu v-ar trimite pe altcineva, la fel" (*Apărarea lui Socrate*, 30 e). [1]

Să reținem această idee, anume că, din dragoste față de oameni, Dumnezeu le trimite un maestru ca să-i „trezească" din somnul lor care înseamnă deopotrivă ignoranță, uitare și „moarte". Regăsim acest motiv în gnosticism dar, bineînțeles, foarte prelucrat și reinterpretat. Mitul gnostic central, așa cum ni-l înfățișează *Imnul mărgăritarului* conservat în *Faptele lui Toma*, se articulează în jurul temei amneziei și a *anamnesis*-ului. Un prinț sosește din Orient spre a căuta în Egipt „mărgăritarul unic ce se găsește în mijlocul mării înconjurate de șarpele cu șuierat ascuțit". În Egipt, este prins de băștinași. Aceștia îi dau să mănînce din mîncărurile lor și prințul își uită identitatea. „Am uitat că sînt fiu de rege și l-am slujit pe regele lor, am uitat de mărgăritarul pentru care părinții mei mă trimiseseră și, datorită apăsării pricinuite de hrana lor, m-am cufundat într-un somn adînc." Dar părinții au aflat ce i s-a întîmplat și i-au scris o scrisoare. „De la tatăl tău, regele regilor, și de la maică-ta, suverana Orientului, și de la fratele tău, cel de-al doilea fiu al nostru, către tine, fiule, salutare ! Trezește-te și scoală-te din somnul tău și ascultă cuvintele scrisorii noastre ! Adu-ți aminte că ești fiu de rege ! Dă-ți seama în ce robie ai căzut ! Adu-ți aminte de mărgăritarul pentru care ai fost trimis în Egipt !" Scrisoarea zbură ca un vultur, coborî asupra lui și se prefăcu în cuvinte. „Auzindu-i foșnetul și glasul, m-am trezit din somn și m-am sculat. Am luat scrisoarea, am sărutat-o, am rupt pecetea, am citit-o, și cuvintele ei se potriveau cu ceea ce era săpat în inima mea. Mi-am amintit că

[1] *Ibid.*, p. 22 (n.r.).

eram fiu din părinți regești și nașterea mea aleasă își afirmă natura. Mi-am amintit de mărgăritarul pentru care fusesem trimis în Egipt și am început să îmblînzesc șarpele cu șuierat ascuțit. L-am adormit prin farmece, apoi am rostit asupra lui numele tatălui meu și, luînd cu mine mărgăritarul, am pornit spre casa părintelui meu." [1]

Imnul mărgăritarului are o urmare („vestmîntul luminos" pe care Prințul îl lepădase înainte de plecare și pe care-l regăsește la întoarcerea acasă) ce nu privește propriu-zis subiectul nostru. Vom adăuga că tema surghiunului, a captivității într-o țară străină, a solului care trezește prizonierul și-l invită să pornească la drum se regăsesc într-un opuscul al lui Sohrawardî, *Povestirea surghiunului occidental*[2]. Oricare ar fi originea mitului, probabil iraniană, meritul *Imnului mărgăritarului* stă într-aceea că înfățișează într-o formă dramatică unele din motivele gnostice cele mai populare. Analizînd într-o carte recentă simbolurile și imaginile specific gnostice, Hans Jonas a stăruit asupra importanței motivelor de „cădere, capturare, părăsire, dor de țară, apatie, somn, beție" [3]. Nu e cazul să reluăm aici acest voluminos dosar. Vom cita totuși cîteva exemple deosebit de sugestive.

Întorcîndu-și privirile înspre materie „și arzînd de dorința de a face cunoștință cu trupul", sufletul uită propria lui identitate. „Uită unde a sălășluit la origine,

---

[1] H. Leisegang, *La Gnose*, traducere franceză de Jean Gouillard, Paris, 1951, pp. 247—248 ; Robert M. Grant, *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writing from the Early Christian Period*, New York, 1961, p. 116 și urm. G. Widengren, *Der iranische Hintergrund der Gnosis*, în *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, IV, 1952 (pp. 97—114), p. 111 și urm., susține originea iraniană, după toate probabilitățile partă, a acestui mit.

[2] Henry Corbin, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme iranien*, în volumul colectiv *Ombre et Lumière*, Paris, 1961 (pp. 137—257), p. 154 și urm., cu referințe bibliografice la lucrările sale anterioare.

[3] Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 1958, p. 62 și urm.

adevăratul său centru, ființa sa veșnică." În acești termeni înfățișează El Châtîbî credința centrală a harraniților [1]. Potrivit gnosticilor, oamenii nu numai că dorm, dar și iubesc somnul. „De ce oare veți iubi întotdeauna somnul și de ce vă veți poticni împreună cu acei care se poticnesc?" întreabă *Gînza* [2]. „Cel care aude să se trezească din somnul său greu", stă scris în *Apocriful lui Ioan* [3]. Același motiv se regăsește în cosmogonia maniheiană, așa cum ne-o păstrează Theodor Bar-Chonai : „Isus cel Luminos coborî spre nevinovatul Adam și-l trezi dintr-un somn de moarte, ca să fie izbăvit [4]... Ignoranța și somnul sînt deopotrivă exprimate în termeni de „beție". *Evanghelia Adevărului* îl compară pe acela care „posedă Gnosa" cu „o persoană care, după ce s-a îmbătat, se trezește și, venindu-și în fire, afirmă din nou ceea ce prin esență îi aparține" [5]. Iar *Gînza* povestește cum Adam „s-a trezit din somnul său și a ridicat ochii spre locul de unde venea lumina" [6].

Jonas observă pe bună dreptate că, pe de o parte, existența pămîntească e definită drept „părăsire", „teamă", „dor de țară", și, pe de alta, e descrisă drept „somn", „beție" și „uitare" : „adică, (dacă exceptăm beția) a îmbrăcat toate caracterele care, într-o epocă mai veche, erau atribuite «condiției» morților în lumea subterană" [7]. „Solul" care-l „trezește" pe om din somnul său îi aduce în același timp „viata" și „mîntuirea". „Sînt vocea care trezește din somn în Eonul nopții", așa începe un fragment gnostic conservat de Ipolit (*Phi-*

---

[1] H. Jonas, *op. cit.*, p. 63.

[2] Citat de H. Jonas, *op. cit.*, p. 70.

[3] Jean Doresse, *Les Livres secrets des Gnostiques d'Egypte*, vol. I, Paris, 1958, p. 227.

[4] F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme : I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khônai*, Bruxelles, 1908, p. 46 *și urm., p. 235 și urm.*

[5] H. Jonas, *op. cit.*, p. 71.

[6] *Ibid.*, p. 74.

[7] *Ibid.*, p. 68.

losophumena, V, 14, 1). „Trezirea" implică *anamnesis*, recunoașterea adevăratei identități a sufletului, adică o re-cunoaștere a originii sale cerești. Numai după ce l-a trezit, „solul" îi revelează omului făgăduielile învierii iar în cele din urmă îl învață cum trebuie să se poarte în lume [1]. „Trezește-te din beția în care ai adormit, deșteaptă-te și privește-mă !" stă scris într-un text maniheian găsit la Turfan [2]. Iar într-un altul : „Trezește-te, suflet măreț, din somnul beției în care ai căzut [...], urmează-mă spre locul preaînălțat unde sălășluiai întru început" [3]. Un text mandeean povestește cum solul ceresc l-a trezit pe Adam și urmează în felul următor : „Am venit, Adame, ca să te învăț și să te izbăvesc de lumea asta. Ciulește urechile, ascultă și luminează-te și înalță-te victorios spre locul de unde vine lumina" [4]. Învățătura mai cuprinde și îndemnul de a nu se mai lăsa învins de somn. „Nu mai moțăi, nici nu dormi ; nu uita ce însărcinare ți-a dat Domnul !" [5]

Desigur, aceste formule nu constituie monopolul gnosticilor. *Epistola lui Pavel către Efesieni* (V, 14) conține acest citat anonim : „Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Cristos !" Motivul somnului și al trezirii se întîlnește și în literatura ermetică. Citim în *Poimandres :* „O, voi, născuți din pămînt, care v-ați lăsat cuprinși de beție și de somn și de necunoașterea lui Dumnezeu, întoarceți-vă la sobrietate ! Lepădați-vă de beție, de vraja somnului vostru nesăbuit !" [6]

Vom aminti că izbînda repurtată asupra somnului și veghea prelungită constituie o probă de inițiere destul de tipică. Ele se întîlnesc chiar și în stadiile arhaice de cultură. La anumite triburi australiene, novicii pe cale

---

1 *Ibid.*, p. 23.
2 *Ibid.*, p. 83.
3 *Ibid.*, p. 83.
4 *Ibid.*, p. 84.
5 *Ibid.*, p. 84.
6 *Corpus Hermeticum*, I, 27 și urm. ; H. Jonas, *op. cit.*, p. 86.

de a fi inițiați nu trebuie să doarmă timp de trei zile, sau li se interzice să se culce înaintea zorilor [1]. Plecat în căutarea nemuririi, eroul mesopotamian Gilgameș sosește în insula strămoșului mitic Ut-napishtin. Aici, trebuie să vegheze șase zile și șase nopți, dar nu reușește să treacă această probă de inițiere și pierde prilejul de a dobîndi nemurirea. Într-un mit nord-american de tipul Orfeu și Euridice, un bărbat care și-a pierdut soția izbutește să coboare în Infern și s-o regăsească. Stăpînul Infernului îi făgăduiește că-și va putea readuce soția pe pămînt dacă e în stare să vegheze toată noaptea. Bărbatul adoarme însă chiar înaintea zorilor. Stăpînul Infernului îi mai dă o șansă și, spre a nu fi obosit noaptea următoare, omul doarme ziua întreagă. Totuși, el nu reușește să vegheze pînă-n zori și e nevoit să se întoarcă singur pe pămînt [2].

Vedem așadar că a nu dormi nu înseamnă numai a birui oboseala fizică, ci mai ales a da dovadă de forță spirituală. A sta de „veghe", a fi pe deplin conștient, a fi prezent în lumea spiritului. Isus nu înceta să recomande discipolilor săi să privegheze (cf., de pildă, *Matei*, XXIV, 42). Iar Noaptea din Gethsemane apare deosebit de tragică datorită incapacității discipolilor de a veghea alături de Isus. „Întristat este sufletul meu pînă la moarte. Rămîneți aici și privegheați împreună cu mine !" (*Matei*, XXVI, 38.) Dar cînd se întoarse, îi găsi dormind. Îi spuse lui Petru : „Așadar n-ați avut putere un singur ceas să privegheați cu mine !" (*Matei*, XXVI, 40.) „Privegheați și vă rugați !" le recomandă el din nou. În zadar ; din nou venind „îi află pe ei adormiți ; căci ochii lor erau îngreunați" (*Matei*, XXVI, 41—43 ; cf. *Marcu*, XIV, 34 și urm. ; *Luca*, XXII, 46).

Și de astă dată, „veghea de inițiere" s-a dovedit a fi peste puterile omenești.

---

[1] Cf. Mircea Eliade, *Naissances Mythiques*, p. 44.

[2] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, p. 281 și urm.

Gnosticismul şi filozofia indiană

Nu intră în planul acestei lucrări să discute problema gnosticismului în ansamblul ei. Ne-am propus să urmărim dezvoltarea „mitologiei Uitării şi a Amintirii" în cîteva culturi superioare. Textele gnostice pe care le-am citat stăruie, pe de-o parte, asupra căderii sufletului în materie (viaţa) şi în „somnul" de moarte care urmează acestei căderi, iar pe de alta, asupra originii extraterestre a sufletului. Căderea sufletului în materie nu este consecinţa unui păcat anterior, aşa cum uneori speculaţia filozofică greacă explica transmigraţiunea. Gnosticii ne lasă să înţelegem că păcatul aparţine altcuiva [1]. Fiind fiinţe spirituale de origine extraterestră, gnosticii nu se recunosc ca fiind de „aici", din această lume. După cum observă H.-Ch. Puech, cuvîntul-cheie al limbajului tehnic al gnosticilor e „celălalt", „străinul" [2]. Revelaţia capitală este că „deşi el e pe lume, în lume, el (gnosticul) nu face parte din lume, nu-i aparţine, ci că vine, că este de altundeva" [3]. *Gînza* mandeean din Dreapta îi spune: „Tu nu eşti de aici, rădăcina ta nu se află în lume" (XV, 20). Iar *Gînza* din Stînga (III, 4): „Tu nu vii de aici, spiţa ta nu purcede de aici: locul tău e Locul Vieţii". Şi citim în *Cartea lui Ioan*: „Sînt un om al *Celeilalte Lumi*" [4].

După cum am văzut, speculaţia filozofică indiană, mai ales Sâmkhya-Yoga, învederează o poziţie similară. Spiritul (*purusha*) e prin excelenţă un „străin", n-are nimic de-a face cu lumea (*prakrti*). După cum scrie Isvara Krishna (*Sâmkhya-kârikâ*, 19), Sinele (Spiritul) „e izolat, indiferent, simplu spectator inactiv" al dra-

---

[1] Cf. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, 1959, p. 188, n. 16.

[2] H.-Ch. Puech în *Annuaire du Collège de France*, anul al 56-lea — 1956 (pp. 186—209), p. 194.

[3] H.-Ch. Puech, *ibid.* p. 198.

[4] H.-Ch. Puech, *ibid.*, p. 198.

mei vieții și istoriei. Mai mult încă : dacă e adevărat că ciclul transmigrațiunii se prelungește datorită ignoranței și a „păcatelor“, cauza coborîrii spiritului „în viață, originea relației dintre spirit (*purusha*) și Materie (*prakrti*), reprezintă probleme insolubile : mai exact, fără soluție în condiția umană actuală. În orice caz, și întocmai ca pentru gnostici, nu păcatul originar (adică omenesc) este acela care a precipitat spiritul (*Eul*) în vîrtejul existențelor.

În ceea ce privește subiectul nostru, importanța mitului gnostic, ca și aceea a speculației filozofice indiene, derivă mai ales din faptul că ele reinterpretează raportul dintre om și drama primordială care l-a constituit. Întocmai ca în religiile arhaice studiate în capitolele precedente, gnosticii socotesc că e important să cunoască — sau, mai degrabă, să-și rememoreze — drama care a avut loc în timpurile mitice. Spre deosebire însă de ceea ce ar face un om în societățile arhaice, care, învățînd miturile, asumă totodată consecințele ce derivă din aceste evenimente primordiale — gnosticul învață mitul spre a *se desolidariza de rezultatele sale.* Odată trezit din somnul său de moarte, gnosticul (ca și discipolul filozofiei Sâmkhya-Yoga) înțelege că nu are nici o răspundere în ceea ce privește catastrofa primordială despre care-i vorbește mitul, că, prin urmare, el nu are vreo legătură *reală* cu viața, cu lumea și cu istoria.

Gnosticul, ca și discipolul filozofiei Sâmkhya-Yoga, a fost deja pedepsit pentru „păcatul“ de *a fi uitat adevăratul său spirit.* Suferințele din care e constituită orice existență omenească dispar în clipa trezirii. Trezirea, care este în același timp o *anamnesis*, se traduce printr-o indiferență față de istorie, mai ales față de istoria contemporană. Numai mitul primordial e important. Numai evenimentele care au avut loc în trecutul fabulos merită să fie cunoscute ; căci, aflîndu-le, omul devine conștient de adevărata lui natură — și se trezește. Evenimentele istorice propriu-zise (de pildă, războiul Troian, războaiele lui Alexandru Ma-

cedon, asasinarea lui Iuliu Cezar) sînt lipsite de semnificație, de vreme ce nu sînt purtătoarele nici unui mesaj soteriologic.

Anamnesis și istoriografie

Nici pentru greci evenimentele istorice nu conțineau mesaje soteriologice. Și totuși, istoriografia începe în Grecia cu Herodot. Herodot ne spune pentru ce și-a dat osteneala să scrie *Istoriile* : pentru ca isprăvile oamenilor să nu fie date uitării de-a lungul veacurilor. El vrea *să păstreze amintirea* faptelor grecilor și ale barbarilor. Alți istorici din antichitate își vor scrie lucrările pentru alte motive : Tucidide, de pildă, spre a ilustra lupta pentru putere, trăsătură caracteristică, după părerea lui, a naturii omenești ; Polibiu, spre a arăta că întreaga istorie a lumii converge spre Imperiul roman, și pentru că experiența dobîndită prin studiul istoriei constituie cea mai bună introducere în viață ; Tit-Liviu, spre a descoperi în istorie „modele pentru noi și pentru țara noastră“ și așa mai departe [1].

Nici unul din acești autori — nici chiar Herodot, pasionat de zei și de teologiile exotice — nu-și scria *Istoriile* în felul autorilor celor mai vechi narațiuni istorice ale evreilor, spre a dovedi existența unui plan divin și intervenția zeului suprem în viața unui popor. Aceasta nu înseamnă că istoricii greci și latini au fost în mod necesar lipsiți de sentimente religioase. Dar concepția lor religioasă nu considera posibilă intervenția personală a unui Dumnezeu unic în istorie ; așadar ei nu acordau evenimentelor istorice semnificația religioasă pe care aceste evenimente o aveau pentru evrei. Dealtminteri, pentru greci, istoria era numai un aspect al

---

[1] Cf. Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago, 1939, p. 6 și urm.

procesului cosmic, condiţionat de legea devenirii. Ca orice fenomen cosmic, istoria arăta că societăţile omeneşti se nasc, se dezvoltă, degenerează şi pier. Din această pricină istoria nu putea constitui obiect de cunoaştere. Istoriografia era totuşi utilă, de vreme ce ilustra procesul veşniciei devenirii în viaţa naţiunilor, şi mai ales conserva amintirea diferitelor popoare, precum şi numele şi isprăvile personajelor excepţionale.

Rostul acestui eseu nu e de a examina diferitele filozofii ale istoriei, începînd cu Augustin şi Gioacchino da Fiore şi încheind cu Vico, Hegel, Marx şi istoricii contemporani. Toate aceste sisteme îşi propun să descopere *sensul* şi *direcţia* istoriei universale. Şi nu aceasta e problema noastră. Ceea ce ne interesează e semnificaţia pe care o poate avea nu *istoria*, ci *istoriografia*: cu alte cuvinte, efortul făcut în vederea păstrării amintirii evenimentelor contemporane şi dorinţa de a cunoaşte cît mai exact trecutul omenirii.

O curiozitate similară s-a dezvoltat treptat, începînd din evul mediu şi mai ales de la Renaştere încoace. Desigur, în vremea Renaşterii se căutau, mai ales în istoria antică, modele pentru comportarea „omului perfect". S-ar putea spune că oferind modele exemplare vieţii civice şi morale, Tit-Liviu şi Plutarh jucau în ceea ce priveşte educarea elitelor europene rolul pe care, în societăţile tradiţionale, îl jucau miturile. Odată însă cu secolul al XIX-lea istoriografia a început să joace un rol de prim ordin. Cultura occidentală desfăşoară parcă un prodigios efort de *anamnesis* istoriografică. Ea se străduieşte să descopere, să „trezească", să recupereze trecutul societăţilor celor mai exotice şi mai periferice, atît preistoria Orientului Apropiat cît şi culturile „primitivilor" pe cale de a se stinge. *Întreg trecutul omenirii* vrea să-l învie. Asistăm la o lărgire vertiginoasă a orizontului istoric.

Acesta e unul din rarele sindromuri îmbucurătoare ale lumii moderne. Provincialismul cultural occidental — care începea istoria cu Egiptul, literatura cu Ho-

mer şi filozofia cu Tales — e pe cale de a fi depăşit. Mai mult încă : prin această *anamnesis* în domeniul istoriografiei coborîm adînc în noi înşine. Reuşind să înţelegem un australian din zilele noastre sau pe omologul său, un vînător paleolitic, reuşim totodată să „trezim" în străfundul sufletului nostru situaţia existenţială a unei omeniri preistorice, precum şi comportările care derivă dintr-însa. Nu e vorba de o simplă cunoaştere „exterioară", constînd, de pildă, în a afla şi în a reţine numele capitalei unei ţări, sau data căderii Constantinopolului. O adevărată *anamnesis* istoriografică se traduce prin descoperirea unei solidarităţi cu aceste popoare dispărute sau periferice. E vorba de o adevărată recuperare a trecutului, ba chiar a trecutului „primordial" revelat de săpăturile preistorice sau de cercetările etnologice. În aceste din urmă cazuri, sîntem puşi faţă în faţă cu „forme de viaţă", cu comportări, tipuri de cultură, adică, în fond, cu structurile existenţei arhaice.

Timp de milenii, omul a muncit potrivit unor rituri şi a gîndit în ceea ce priveşte analogiile dintre macrocosm şi microcosm urmînd tiparele miturilor. Aceasta era una din posibilităţile de a se „deschide" către lume şi, prin urmare, de a participa la sacralitatea cosmosului. De la Renaştere încoace, de cînd universul s-a dovedit a fi infinit, această dimensiune cosmică pe care omul o adăuga în mod ritual existenţei sale ne este interzisă. Era normal ca omul modern, căzut sub stăpînirea timpului şi obsedat de propria lui istoricitate, să se străduiască să se „deschidă" către Lume, dobîndind o nouă dimensiune în adîncurile temporale. El se apără în mod inconştient împotriva presiunii istoriei contemporane printr-o *anamnesis* istoriografică ce îi deschide perspective cu neputinţă de bănuit dacă, urmînd pilda lui Hegel, s-ar fi mărginit să „comunice cu Spiritul Universal", citindu-şi în fiecare dimineaţă ziarul.

Desigur, nu trebuie să proclamăm sus şi tare că e vorba de o descoperire : din antichitate încoace, omul

s-a consolat de teroarea ce o exercita istoria citind pe istoricii timpurilor trecute. La omul modern însă, există ceva în plus : orizontul său istoriografic fiind considerabil, i se întîmplă să descopere, prin *anamnesis*, culturi care, cu toate că „sabotau istoria", au fost uimitor de creatoare. Care va fi reacția vitală a unui occidental modern cînd va afla, de pildă, că deși fusese cotropită și ocupată de Alexandru Macedon, și cu toate că această cucerire a avut o înrîurire asupra istoriei sale ulterioare, India nici măcar n-a reținut numele marelui cuceritor ? Ca și alte culturi tradiționale, India poartă interes modelelor exemplare și evenimentelor paradigmatice, iar nu particularului și individualului.

Această *anamnesis* istoriografică a lumii occidentale e doar la începuturile sale. Trebuie să așteptăm măcar cîteva generații ca să judecăm repercusiunile sale culturale. S-ar putea spune însă că această *anamnesis* prelungește, deși pe un alt plan, valorificarea religioasă a memoriei și a amintirii. Nu mai e vorba de mituri, nici de exerciții religioase. Subzistă însă acest element comun : importanța rememorării exacte și totale a trecutului. De o parte avem rememorare a *evenimentelor mitice*, în societățile tradiționale ; de alta, rememorarea a *tot ce s-a întîmplat în timpul istoric*, în Occidentul modern. Diferența e prea evidentă ca să mai fie nevoie să stăruim asupra ei. Dar ambele tipuri de *anamnesis* proiectează omul în afara „momentului său istoric". Iar adevărata *anamnesis* istoriografică sfîrșește și ea prin a duce într-un timp primordial, în timpul în care oamenii își întemeiau comportările culturale, crezînd totuși că aceste comportări le erau revelate de ființele Supranaturale.

Capitolul VIII

MĂREŢIA ŞI DECĂDEREA MITURILOR

A face lumea să se deschidă

LA NIVELURILE ARHAICE DE CULTURĂ, REligia menţine „deschiderea“ către o lume supraomenească, către lumea valorilor axiologice. Acestea din urmă sînt „transcendente“, fiind revelate de fiinţe divine sau de strămoşi mitici. Prin urmare ele constituie valori absolute, paradigme ale tuturor activităţilor omeneşti. După cum am văzut, aceste modele sînt vehiculate de mituri, cărora le revine misiunea de a trezi şi de a menţine conştiinţa unei alte lumi, a lumii celeilalte, a unei lumi divine sau a strămoşilor. Această „altă lume“ reprezintă un plan supraomenesc, „transcendent“, un plan al *realităţilor absolute*. Aşadar, în experienţa a ceea ce e sacru, în întîlnirea cu o realitate trans-umană, ia naştere ideea că ceva *există cu adevărat*, că există valori absolute, susceptibile de a călăuzi omul şi de a conferi o semnificaţie existenţei omeneşti. Aşadar, prin intermediul experienţei a ceea ce e sacru se conturează ideile de *realitate*, de *adevăr*, de *semnificaţie*, care ulterior aveau să fie elaborate şi sistematizate de speculaţiile metafizice.

Valoarea apodictică a mitului este periodic reconfirmată de ritualuri. Rememorarea şi reactualizarea evenimentului primordial îl ajută pe omul „primitiv“ să deosebească şi să reţină *realul*. Mulţumită repetiţiei continue a unui gest paradigmatic, ceva se vădeşte a fi în

fluxul universal *fix* şi *durabil*. Repetarea periodică a ceea ce a fost făcut *in illo tempore* impune certitudinea că ceva *există în mod absolut*. Acest „ceva" e „sacru", adică transuman şi translumesc, dar accesibil experienţei umane. „Realitatea" se dezvăluie şi devine susceptibilă de a fi construită pornind de la un nivel „transcendent", dar de un „transcendent" ce poate fi trăit în mod ritual şi care sfîrşeşte prin a face parte integrantă din viaţa omului.

Această lume „transcendentă" a zeilor, a eroilor şi a strămoşilor mitici e accesibilă pentru că omul arhaic nu acceptă ireversibilitatea timpului. Am constatat adesea acest lucru : ritualul suprimă timpul profan, cronologic, şi recuperează timpul sacru al mitului. Redevenim contemporanii isprăvilor pe care zeii le-au săvîrşit *in illo tempore*. Revolta împotriva ireversibilităţii timpului îl ajută pe om să „construiască realitatea" şi, pe de altă parte, îl eliberează de povara timpului mort, îi dă asigurarea că e în stare să suprime trecutul, să-şi reînceapă viaţa şi să-şi creeze din nou lumea.

Imitarea gesturilor paradigmatice ale zeilor, ale eroilor şi ale strămoşilor mitici nu se traduce printr-o „veşnică repetiţie a ceea ce este identic", printr-o completă imobilitate culturală. Etnologia nu cunoaşte nici un singur popor care să nu se fi schimbat de-a lungul timpului, care să nu fi avut o „istorie". La prima vedere, omul societăţilor arhaice se mărgineşte să repete la infinit acelaşi gest arhetipic. În realitate, el cucereşte fără încetare lumea, o organizează, transformă peisajul natural în mediu cultural. Mulţumită modelului exemplar revelat de mitul cosmogonic, omul devine la rîndul său creator. Deşi par sortite să paralizeze iniţiativa omenească prin faptul că se înfăţişează drept modele intangibile, miturile incită în realitate omul să creeze, deschid tot mereu noi perspective spiritului său inventiv.

Mitul îi garantează omului că ceea ce el se pregăteşte să facă *a mai fost făcut*, îl ajută să alunge îndoielile pe care le-ar putea avea în ceea ce priveşte rezultatul

întreprinderii sale. De ce să ezităm la gîndul unei expediții maritime, de vreme ce eroul mitic a efectuat-o într-un timp fabulos? N-avem decît să-i urmăm pilda. De asemeni, de ce să ne temem să ne instalăm pe un teritoriu necunoscut și sălbatic, de vreme ce știm ce trebuie să facem? E pur și simplu de ajuns să repetăm ritualul cosmogonic și teritoriul necunoscut („haosul") se transformă în „cosmos", devine o *imago mundi*, o „locuință" legitimată în chip ritual. Existența unui model exemplar nu stinghereşte activitatea creatoare. Modelul mitic e susceptibil de aplicații nesfîrșite.

Omul societăților în care mitul e viu trăiește într-o lume „deschisă", deși „cifrată" și misterioasă. Lumea îi „vorbește" omului și, pentru a înțelege acest limbaj, e de ajuns să cunoști miturile și să descifrezi simbolurile. Prin intermediul miturilor și simbolurilor Lunii, omul percepe misterioasa solidaritate dintre temporalitate, naștere, moarte și înviere, sexualitate, fertilitate, ploaie, vegetație și așa mai departe. Lumea nu mai este o masă opacă de obiecte arbitrar îngrămădite laolaltă, ci un cosmos viu, articulat și semnificativ. În ultimă analiză, *lumea se vădește a fi un limbaj*. Îi vorbește omului prin propriul său mod de a fi, prin structurile și ritmurile sale.

Existența lumii e rezultatul unui act divin de creație, structurile și ritmurile sale sînt produsul evenimentelor care au avut loc la începutul timpului. Luna își are istoria ei mitică, ca și soarele și apele, plantele și animalele. Orice obiect cosmic are o „istorie". Aceasta înseamnă că el este în stare să „vorbească" omului. Și pentru că „vorbește" despre el însuși, în primul rînd despre „originea" sa, despre evenimentul primordial căruia îi datorează existența, obiectul devine „real și semnificativ". Nu mai este un „necunoscut", un obiect opac, insesizabil și lipsit de semnificație, pe scurt „nereal". El participă la aceeași „lume" ca și omul.

O asemenea participare face ca lumea să fie nu numai „familiară" și inteligibilă, ci și transparentă. Prin obiec-

tele acestei lumi se percep urmele ființelor și ale puterilor unei alte lumi. Acesta e motivul ce ne îndreptățea să spunem mai sus că, pentru omul arhaic, lumea este în același timp „deschisă“ și misterioasă. Vorbind despre ea însăși, lumea ne trimite la autorii și la ocrotitorii ei și-și povestește „istoria“. Omul nu trăiește într-o lume inertă și opacă și, pe de altă parte, descifrînd limbajul lumii, el este confruntat cu misterul. Căci „natura“ dezvăluie și totodată camuflează „supranaturalul“, și în aceasta rezidă pentru omul arhaic misterul fundamental și ireductibil al lumii. Miturile dezvăluie tot ce s-a petrecut, de la cosmogonie și pînă la întemeierea instituțiilor social-culturale. Aceste revelații nu constituie însă o „cunoaștere“ în sensul strict al cuvîntului, ele nu epuizează misterul realităților cosmice și umane. Nu pentru că învățînd mitul de origine ajungem să dominăm diferite realități cosmice (focul, recoltele, șerpii etc.) le transformăm pe acestea în „obiecte de cunoaștere“. Realitățile continuă să-și păstreze densitatea ontologică originară.

Omul și lumea

Într-o asemenea lume, omul nu se simte prizonierul propriului mod de a exista. Și el este „deschis“. E în comunicație cu lumea pentru că folosește același limbaj : simbolul. În vreme ce lumea îi vorbește prin intermediul aștrilor, plantelor și animalelor, al rîurilor și al stîncilor, al anotimpurilor și al nopților, omul îi răspunde prin visurile sale și prin viața sa imaginară, prin strămoșii săi sau prin totemurile sale — care sînt și „natură“, și supranatură și ființe omenești — prin capacitatea sa de a muri și de a învia în mod ritual în ceremoniile de inițiere (nici mai mult, nici mai puțin decît luna și vegetația), prin capacitatea sa de a întrupa un spirit îmbrăcînd o mască etc. Dacă lumea e

transparentă pentru omul arhaic, acesta simte că şi el e „privit" şi înţeles de lume. Vînatul îl priveşte şi-l înţelege (adesea animalul se lasă prins pentru că ştie că omului îi este foame), şi tot aşa şi stînca sau arborele, sau un rîu. Fiecare are a-i povesti o „istorie" proprie, a-i da un sfat.

Deşi ştie că e o fiinţă omenească şi se acceptă ca atare, omul societăţilor arhaice ştie că e şi ceva mai mult. Ştie, de pildă, că strămoşul său a fost un animal, sau că el poate muri şi învia (iniţiere, transă şamanică), că poate influenţa recoltele prin orgiile sale (că e în stare să se poarte cu soţia precum cerul cu pămîntul, sau că poate juca rolul sapei, iar soţia pe cel al brazdei). În culturile mai complexe, omul ştie că suflurile sale sînt vînturi, oasele sale, munţi, că, în pîntecul său arde un foc, că buricul său e susceptibil să devină un „Centru al lumii" etc.

Nu trebuie să ne închipuim că această „deschidere" către lume se traduce printr-o concepţie bucolică a existenţei. Miturile „primitivilor" şi ritualurile care depind de ele nu ne înfăţişează o Arcadie arhaică. După cum am văzut, asumîndu-şi răspunderea de a face să prospereze lumea vegetală, paleocultivatorii au acceptat totodată tortura victimelor în folosul recoltelor, orgia sexuală, canibalismul, vînătoarea de capete. În această privinţă avem de-a face cu o concepţie tragică a existenţei, rezultat al valorificării religioase a torturii şi a morţii violente. Un mit ca acela al lui Hainuwele şi tot complexul social-religios pe care-l articulează şi-l justifică îl sileşte pe om să-şi asume „condiţia" sa de fiinţă muritoare şi sexuată, sortită să ucidă şi să muncească spre a se putea hrăni. Lumea vegetală şi cea animală îi „vorbesc" despre originea lui, adică în ultimă analiză, despre Hainuwele ; paleocultivatorul înţelege acest limbaj, şi astfel descoperă o semnificaţie religioasă în tot ce-l înconjoară şi în tot ce face. Dar aceasta îl obligă să accepte cruzimea şi omorul drept o parte integrantă a modului său de existenţă. Desigur,

cruzimea, tortura, omorul nu sînt comportări specifice și exclusive ale „primitivilor". Le întîlnim de-a lungul istoriei, uneori la un paroxism necunoscut societăților arhaice. Deosebirea constă mai ales în faptul că pentru primitivi această comportare violentă are o valoare religioasă și este copiată după modele transumane. Această concepție a dăinuit pînă tîrziu în istorie ; exterminările în masă ale unui Gengis-han, de pildă, încă mai găseau o justificare religioasă.

Mitul nu este, în sine, o garanție de „bunătate", nici de moralitate. Funcția lui e de a revela modele și de a oferi astfel o semnificație atît lumii cît și existenței omenești. Așadar, rolul său în formarea omului este uriaș. După cum am mai spus, mulțumită mitului ideile de *realitate*, de *valoare*, de *transcendență*, se conturează cu încetul. Mulțumită mitului, lumea este percepută drept un cosmos perfect articulat, inteligibil și semnificativ. Povestind în ce fel lucrurile au fost făcute, miturile dezvăluie de cine și pentru ce au fost ele făcute, și în ce împrejurări. Toate aceste „revelații" îl angajează mai mult sau mai puțin direct pe om, deoarece ele constituie o „istorie sacră".

Imaginație și creativitate

În fond, miturile amintesc tot mereu că evenimente grandioase au avut loc pe pămînt și că acest „trecut glorios" este în parte recuperabil. Imitarea gesturilor paradigmatice are de asemeni un aspect pozitiv : ritualul îl silește pe om să-și depășească limitele, să se situeze alături de zeii și de eroii mitici, spre a putea săvîrși faptele lor. Direct sau indirect, mitul operează o „înnobilare" a omului. Aceasta reiese și mai clar dacă ținem seama că în societățile arhaice recitarea tradițiilor mitologice rămîne apanajul cîtorva indivizi. În unele societăți, recitatorii se recrutează printre șamani și *me-*

decine-men, sau printre membrii confreriilor secrete. Oricum, cel care recită miturile trebuie să facă dovada vocaţiei sale şi trebuie să fie instruit de bătrînii maeştri. El se distinge întotdeauna fie prin capacitatea sa mnemonică, fie prin imaginaţie sau talent literar.

Recitarea nu este în mod necesar stereotipă. Uneori variantele se îndepărtează în chip apreciabil de prototip. Fără îndoială, anchetele efectuate în zilele noastre de etnologi şi de folclorişti nu pot pretinde că dezvăluie procesul creării mitologice. S-au putut înregistra variantele unui mit sau ale unei teme folclorice, dar nu s-a înregistrat inventarea unui nou mit. E vorba întotdeauna despre modificări mai mult sau mai puţin apreciabile ale unui text preexistent.

Oricum, aceste cercetări au pus în lumină rolul indivizilor creatori în elaborarea şi transmiterea miturilor. E foarte probabil, ca acest rol să fi fost şi mai important în trecut, atunci cînd „creativitatea poetică", cum s-ar spune azi, era solidară cu o experienţă extatică şi tributară ei. Putem însă ghici care sînt în sînul unei societăţi arhaice, „izvoarele de inspiraţie" ale unei asemenea personalităţi creatoare : ele sînt „crizele", „întîlnirile", „revelaţiile", pe scurt, experienţele religioase privilegiate, însoţite şi îmbogăţite de o sumedenie de imagini şi de scenarii deosebit de vii şi de dramatice. Iar specialiştii extazului, obişnuiţii universurilor fantastice, alimentează, sporesc şi elaborează motivele mitologice tradiţionale.

Cu alte cuvinte, avem de-a face, pe planul imaginaţiei religioase, cu o creativitate care reînnoieşte materia mitologiei tradiţionale. Rezultă deci că rolul personalităţilor creatoare a fost mai mare decît se presupune. Diferiţii specialişti ai sacrului, începînd cu şamanii şi încheind cu barzii, au sfîrşit prin a impune colectivităţilor respective măcar unele din viziunile lor imaginare. Desigur, „succesul" unor asemenea viziuni depindea de schemele existente : o viziune care contrasta în mod radical cu imaginile şi scenariile tradiţionale

nu putea fi uşor acceptată. Se cunoaşte însă rolul pe care-l joacă *medecine-men*-ii, şamanii şi bătrînii maeştri în viaţa religioasă a societăţilor arhaice. Cu toţii sînt indivizi specializaţi în chip diferit în experienţele extatice. Raporturile dintre schemele tradiţionale şi valorificările individuale inovatoare nu sînt rigide : primind şocul unei puternice personalităţi religioase, structura tradiţională sfîrşeşte prin a se modifica.

Pe scurt, cînd experienţele religioase privilegiate sînt comunicate prin intermediul unui scenariu fantastic şi impresionant, ele reuşesc să impună întregii comunităţi modele sau izvoare de inspiraţie. În societăţile arhaice, ca pretutindeni aiurea, cultura se constituie şi se înnoieşte mulţumită experienţelor creatoare ale cîtorva indivizi. Dat fiind însă că cultura arhaică gravitează în jurul miturilor şi că acestea din urmă sînt tot mereu reinterpretate şi adîncite de către specialiştii sacrului, societatea în ansamblul ei e antrenată spre valorile şi semnificaţiile descoperite şi vehiculate de aceşti cîţiva indivizi. În acest sens, mitul îl ajută pe om să-şi depăşească propriile sale limite şi condiţionări, îl îndeamnă să se înalţe „alături de cei mai mari".

Homer

Ar fi cazul să se studieze raporturile dintre marile personalităţi religioase, mai ales reformatori şi profeţi, şi sistemele mitologice tradiţionale. Curentele mesianice şi milenariste ale popoarelor din fostele colonii constituie un cîmp de investigaţie aproape nelimitat. Putem reconstitui, cel puţin în parte, influenţa lui Zaratustra asupra mitologiei iraniene sau aceea a lui Buddha asupra mitologiilor tradiţionale indiene. Cît despre iudaism, se cunoaşte de mult puternica „demitizare" realizată de profeţi.

Scopul urmărit de această carte modestă nu ne îngăduie să discutăm problemele amintite cu atenţia pe care o merită. Ne vom mărgini să stăruim o clipă asupra mitologiei greceşti ; nu atît asupra a ceea ce reprezintă ea în sine, cît asupra raporturilor ei cu creştinismul.

Problema mitului grec nu poate fi abordată fără şovăială. Cultura Greciei este singura în care mitul a inspirat şi călăuzit atît poezia epică, tragedia şi comedia, cît şi artele plastice ; dar nu e mai puţin adevărat că numai în cultura greacă mitul a fost supus unei lungi şi pătrunzătoare analize, de pe urma căreia a ieşit în chip radical „demitizat". Avîntul raţionalismului ionic coincide cu o critică din ce în ce mai corosivă a mitologiei „clasice", aşa cum se găsea ea exprimată în operele lui Homer şi Hesiod. Iar faptul că în toate limbile europene termenul „mit" desemnează o „ficţiune", se explică prin aceea că grecii au proclamat acest lucru încă de acum douăzeci şi cinci de veacuri.

Fie că vrem sau nu, orice încercare de interpretare a mitului grec, cel puţin înlăuntrul unei culturi de tip occidental, e în mare măsură influenţată de critica raţionaliştilor greci. După cum vom vedea, această critică n-a fost cu adevărat îndreptată împotriva a ceea ce s-ar putea numi „gîndirea mitică" sau a comportării care decurge din aceasta. Criticile ţinteau mai ales faptele zeilor aşa cum erau povestite de Homer şi de Hesiod. Ne putem întreba ce-ar fi gîndit Xenofon despre mitul cosmogonic polinezian sau despre un mit speculativ vedic, ca acela din *Rig Veda*, X, 129. Dar cum să ştim asta ? Vrednic de subliniat este faptul că ţinta atacurilor raţionaliste au constituit-o mai ales aventurile zeilor precum şi hotărîrile lor arbitrare, purtarea lor capricioasă şi nedreaptă, „imoralitatea" lor. Iar principala critică era făcută în numele unei idei din ce în ce mai înalte despre Dumnezeu : un Dumnezeu adevărat nu poate fi nedrept, imoral, gelos, răzbunător, ignorant etc. Aceeaşi critică a fost reluată şi agravată mai tîrziu de către apologeţii creştini. *Această* teză, şi anume că

miturile divine prezentate de către poeţi nu pot fi adevărate, a triumfat, la început, printre elitele intelectuale greceşti şi, în cele din urmă, după victoria creştinismului, în întreaga lume greco-romană.

Se cuvine însă să amintim că Homer nu era nici teolog, nici mitograf. El nu avea pretenţia să prezinte, în chip sistematic şi exhaustiv, ansamblul religiei şi mitologiei greceşti. Deşi este adevărat, aşa cum spune Platon, că Homer a educat întreaga Grecie, poemele lui se adresau unui anumit auditoriu : membrilor unei aristocraţii militare şi feudale. Geniul său literar a exercitat o fascinaţie care nu a fost niciodată întrecută ; în consecinţă, operele sale au contribuit în mare măsură la unificarea şi afirmarea culturii greceşti. Cum însă nu scria un tratat de mitologie, el nu înregistra toate temele mitice care circulau în lumea greacă. Nu urmărea nici să evoce concepţiile religioase şi mitologice străine, sau fără prea mare interes pentru auditoriul său, prin excelenţă patriarhal şi războinic. Despre tot ce s-ar putea numi elementul nocturn, htonian, funerar, al religiei şi al mitologiei greceşti, Homer aproape că nu vorbeşte. Importanţa ideilor religioase de sexualitate şi de fecunditate, de moarte, de viaţa de dincolo de mormînt ne-a fost revelată atît de nişte autori mai recenţi cît şi de săpăturile arheologice. Aşadar, această concepţie homerică despre zei şi miturile lor este aceea care s-a impus pretutindeni în lume şi a fost definitiv fixată, ca într-un univers atemporal de arhetipuri, de către marii artişti clasici. Inutil să stăruim asupra măreţiei şi nobleţii sale, sau asupra rolului pe care l-a jucat în ceea ce priveşte formarea spiritului occidental. Ajunge să recitim *Die Götter Griechenlands* de Walter Otto, ca să intrăm în comuniune cu această lume luminoasă a „formelor desăvîrşite".

Dar faptul că geniul lui Homer şi arta clasică au dat o strălucire fără pereche acestei lumi divine nu implică nicidecum că ceea ce a fost neglijat ar fi tenebros, obscur, inferior sau mediocru. Exista, de pildă,

Dionysos, fără de care nu putem concepe Grecia şi cu privire la care Homer s-a mărginit să facă o aluzie la un incident din copilăria sa. Pe de altă parte, fragmente mitologice salvate de istorici şi erudiţi ne introduc într-o lume spirituală care nu e lipsită de măreţie. Aceste mitologii ne-homerice şi, în genere, ne-„clasice" erau mai curînd „populare". Ele nu au suferit nici o eroziune din partea criticilor raţionalişti şi, foarte probabil, au supravieţuit în marginea culturii literaţilor timp de multe veacuri. Nu este exclus ca rămăşiţe ale acestor mitologii populare să mai subziste camuflate, „creştinate", în credinţele greceşti şi mediteraneene din zilele noastre. Vom reveni asupra acestei probleme.

Teogonie şi genealogie

Hesiod se adresa unui alt auditoriu. El povesteşte mituri ignorate sau abia schiţate în poemele homerice. E primul care vorbeşte despre Prometeu. Nu putea însă să-şi dea seama că mitul central al lui Prometeu se întemeia pe o neînţelegere, mai exact, pe „uitarea" semnificaţiei religioase primordiale. Într-adevăr, Zeus se răzbună pe Prometeu pentru că acesta, chemat să arbitreze împărţirea victimei primei jertfe, acoperise oasele cu un strat de grăsime, ascunzînd totodată carnea şi măruntaiele sub stomac. Atras de grăsime, Zeus alesese pentru zei partea cea mai săracă, lăsînd oamenilor carnea şi măruntaiele (*Teogonia*, 534 şi urm.). Karl Meuli [1] a stabilit o paralelă între această jertfă olimpică şi ritualurile vînătorilor arhaici ai Asiei de nord: aceştia cinsteau fiinţele lor supreme cereşti oferindu-le oasele şi capul animalului. Acelaşi obicei ritual s-a men-

[1] Karl Meuli, *Griechische Opferbraüche*, în *Phyllobolia für Peter Von der Mühl*, Basel, 1946, pp. 185—288.

ţinut şi la popoarele de păstori din Asia centrală. Ceea ce într-un stadiu arhaic de cultură era considerat drept omagiul prin excelenţă adus unui zeu ceresc, devenise în Grecia înşelătorie exemplară, crimă de lezmajestate împotriva lui Zeus, zeul suprem. Nu ştim în ce moment s-a produs această deviere a sensului ritual originar şi prin ce împrejurare a fost Prometeu acuzat de această crimă. Am citat acest exemplu numai ca să arătăm că Hesiod menţionează mituri foarte arhaice, cu rădăcini în preistorie ; dar aceste mituri suferiseră deja un lung proces de transformare şi modificare mai înainte de a fi fost înregistrate de poet.

Hesiod nu se mărgineşte să înregistreze miturile. El le sistematizează şi, procedînd astfel, introduce un principiu raţional în aceste creaţii ale gîndirii mitice. Genealogia zeilor o vede ca o serie succesivă de procreaţii. Procreaţia este pentru Hesiod forma ideală de a ajunge la existenţă. W. Jaeger a scos foarte just în relief caracterul raţional al acestei concepţii, în care gîndirea mitică se află articulată de gîndirea cauzală [1]. Ideea lui Hesiod că Eros a fost primul zeu care şi-a făcut apariţia după Haos şi după Pămînt (*Teogonia*, 116 şi urm.) a fost ulterior dezvoltată de Parmenide şi de Empedocle [2]. Platon a subliniat în *Banchetul* (178 *b*) importanţa acestei concepţii pentru filozofia greacă.

Raţionaliştii şi mitul

Nu e vorba să rezumăm aici lungul proces de eroziune care a sfîrşit prin a goli miturile şi zeii homerici de semnificaţiile lor originare. Dacă ar fi să-i dăm

---

[1] Werner Jaeger, *Paideia : The Ideals of Greek Culture*, vol. I, New York, ed. a 2-a, 1945, p. 65 şi urm. ; id., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 12.

[2] W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 14.

crezare lui Herodot (I, 32), chiar şi Solon ar fi afirmat că „zeitatea e plină de invidie şi de instabilitate". Oricum, primii filozofi din Milet refuzau să vadă în descrierile homerice chipul adevăratei divinităţi. Cînd Tales afirma că „totul este plin de zei" (A 22), el se răzvrătea împotriva concepţiei lui Homer care-i cantona pe zei în anumite regiuni cosmice. Anaximandru propune o concepţie totală a universului, fără zei şi fără mituri. Cît despre Xenofan (născut pe la 565), nu ezită să atace făţiş panteonul homeric. Xenofan refuză să creadă că Dumnezeu se agită şi se mişcă aşa cum povesteşte Homer (B 26). El tăgăduieşte ideea nemuririi zeilor aşa cum reiese aceasta din descrierile lui Homer şi ale lui Hesiod : „După spusele lui Homer şi ale lui Hesiod, zeii săvîrşesc tot felul de fapte pe care oamenii le-ar considera ruşinoase : adultere, furturi, înşelătorii reciproce" (B 11, B 12) [1]. După cum nu acceptă nici ideea procreaţiei divine : „Muritorii consideră însă că zeii s-au născut, că poartă veşminte, au un trup şi un grai propriu" (B 14) [2]. El critică mai ales antropomorfismul concepţiei timpului său despre zei : „Dacă boii şi caii şi leii ar avea mîini şi ar putea, cu mîinile lor să picteze şi să producă opere la fel ca oamenii, caii ar picta chipuri de zei aidoma cu caii, boii aidoma cu boii, şi le-ar atribui trupurile pe care ei înşişi le au" (B 15) [3]. Pentru Xenofan, „există un zeu deasupra tuturor zeilor şi oamenilor ; nici înfăţişarea,

---

[1] Traducerea lui Jaeger, *op. cit.*, p. 47.

[2] Traducerea lui G. S. Kirk şi J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, p. 168 ; cf. şi Kathleen Freeman, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Cambridge, Mass., 1948, p. 22. Documentele şi bibliografiile referitoare la filozofii din Milet se vor găsi în Pierre-Maxime Schul, *Essai sur la formation de la Pensée grecque*, ed. a 2-a, Paris, 1949, p. 163 şi urm., şi în Kathleen Freeman, *The Presocratic Philosophers. A Companion to Diels, „Fragmente der Vorsokratiker"*, Oxford, 1946, p. 49 şi urm.

[3] Traducerea lui Kink and Raven, *op. cit.*, p. 169.

nici gîndirea lui nu are nimic comun cu aceea a muritorilor“ (N 23).

Percepem în aceste critici ale mitologiei „clasice“ efortul desfăşurat spre a degaja conceptul de divinitate de expresiile antropomorfice ale poeţilor. Un autor atît de profund credincios ca Pindar respinge miturile „incredibile“ (I *Olympice*, 28 şi urm.). Concepţia lui Euripide despre Dumnezeu a fost în întregime influenţată de critica lui Xenofan. Pe vremea lui Tucidide adjectivul *mythódes* însemna „fabulos şi nedovedit“, în opoziţie cu oricare adevăr sau realitate[1]. Cînd Platon (*Republica*, 378 şi urm.) face rechizitoriul poeţilor pentru felul în care i-au înfăţişat pe zei, el se adresează probabil unui auditoriu dinainte convins.

Critica tradiţiilor mitologice a fost împinsă pînă la pedantism de către retorii alexandrini. După cum vom vedea, apologeţii creştini s-au inspirat din aceşti autori cînd a fost vorba de a deosebi elementele istorice ale Evangheliilor. Alexandrinul Aelius Theon (aprox. secolul al II-lea î.e.n.) discută pe larg argumentele cu ajutorul cărora se poate demonstra imposibilitatea unui mit sau a unei naraţiuni istorice, şi ilustrează metoda lui prin analiza critică a mitului Medeii. Theon socoteşte că o mamă nu-şi putea ucide propriii ei copii. Acţiunea e din capul locului „de necrezut“, pentru motivul că Medeea nu şi-ar fi putut măcelări copiii chiar în cetatea (Corintului) în care trăia Iason, tatăl lor. Pe lîngă aceasta, însuşi felul în care crima a fost săvîrşită e improbabil : Medeea ar fi încercat să-şi ascundă crima şi, fiind vrăjitoare, ar fi folosit otrava în locul sabiei. În sfîrşit, justificarea ei e extrem de improbabilă : mînia ce i-o stîrnise soţul nu ar fi putut s-o împingă să-i sugrume copiii, care erau deopotrivă şi

---

[1] Cf. Tucidide, *Istoria războiului peloponeziac*, I, 21 ; Jaeger, *op. cit.*, pp. 19, 197—198.

copiii ei : prin această faptă și-ar fi făcut ei cel mai mare rău, de vreme ce este știut că femeile sînt mai accesibile emoțiilor decît bărbații [1].

Alegorism și euhemerism

Mai mult decît o critică nimicitoare a mitului este vorba de o critică a întregii lumii imaginare, întreprinsă în numele unei psihologii simpliste și al unui raționalism elementar. Totuși, mitologia lui Homer și aceea a lui Hesiod continuau să intereseze elitele întregii lumi elenistice. Dar miturile nu mai erau înțelese în sensul lor literal : li se căutau acum „înțelesuri ascunse", „subînțelesuri" („*hypónoiai*" ; termenul de *allegoria* a fost folosit mai tîrziu). Teagene din Rhegium (floruit c. 525) sugera deja că, la Homer, numele zeilor reprezenta fie facultățile omenești, fie elementele naturale. Dar mai ales stoicii au dezvoltat interpretarea alegorică a mitologiei homerice și, în genere, a tuturor tradițiilor religioase. Crysip reducea zeii greci la niște principii fizice sau etice. În *Quaestiones Homericae* de Heraclit (veacul 1 î.e.n.) găsim o întreagă colecție de interpretări : de pildă, episodul mitic în care-l vedem pe Zeus legînd-o pe Hera înseamnă în realitate că eterul este limita aerului etc. Metoda alegoriei a fost extinsă de Filon la descifrarea și la ilustrarea „enigmelor" *Vechiului Testament*. După cum vom vedea mai departe, un oarecare alegorism, și anume tipologia, corespondența dintre cele două *Testamente*, a fost frecvent folosită de părinții bisericii, mai ales de Origen.

Potrivit anumitor savanți, alegoria n-a fost niciodată foarte populară în Grecia ; ea s-a bucurat de mai mult

---

[1] Aelius Théon, *Progymnasmata* (94, 12—32), rezumată de Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, New York, 1961, pp. 41—42 ; cf. și *Ibid.*, p. 120 și urm.

succes la Alexandria și la Roma. Nu este totuși mai puțin adevărat că, mulțumită diferitelor interpretări alegorice, Homer și Hesiod au fost „salvați" în ochii elitelor grecești și că zeii homerici au reușit să păstreze o înaltă valoare culturală. Salvarea panteonului și a mitologiei homerice nu este în mod exclusiv opera metodei alegorice. La începutul veacului al III-lea î.e.n., Euhemeros a publicat a sa *Istorie sacră* (*Hiéra anagraph*), un roman sub formă de voiaj filozofic, al cărui succes a fost imediat și considerabil. Ennius a tradus-o în limba latină ; a fost dealtminteri primul text grec tradus în această limbă. Euhemer credea că a descoperit originea zeilor : aceștia erau niște vechi regi divinizați. Cu alte cuvinte, încă o posibilitate „rațională" de a păstra zeii lui Homer. Zeii aceștia aveau acum o „realitate" : aceasta era de ordin istoric (mai exact, preistoric) ; miturile reprezentau amintirea confuză, sau transfigurată de imaginație, a faptelor regilor primitivi.

Acest alegorism de-a-ndoaselea a avut repercusiuni considerabile, nebănuite de Euhemer și de Ennius, nici chiar de Lactanțiu și alți apologeți creștini, în vremea cînd aceștia se sprijineau pe Euhemer spre a demonstra caracterul omenesc, așadar nerealitatea zeilor greci. Mulțumită alegorismului și euhemerismului, mulțumită mai ales faptului că toată literatura și toată arta plastică se dezvoltaseră în jurul miturilor divine și eroice, zeii și eroii greci nu au fost dați uitării în urma lungului proces de demitizare, nici chiar după triumful creștinismului.

Dimpotrivă, după cum a arătat Jean Seznec în interesanta sa lucrare *The Survival of the Pagan Gods*, zeii greci euhemerizați, deși își pierduseră formele clasice și se camuflaseră sub deghizările cele mai neașteptate, au supraviețuit de-a lungul evului mediu. „Redescoperirea efectuată de Renaștere constă mai ales în

restaurarea formelor pure, «clasice» [1]. Şi dealtminteri, tocmai spre sfîrşitul Renaşterii şi-a dat lumea occidentală seama că nu există nici o posibilitate de a împăca «păgînismul» greco-latin cu creştinismul ; în timp ce evul mediu nu considera antichitatea ca fiind un mediu istoric distinct, o perioadă încheiată" [2].

Aşa se explică de ce o mitologie secularizată şi un panteon euhemerizat au supravieţuit şi au devenit, de la Renaştere încoace, obiect de cercetare ştiinţifică, aceasta pentru motivul că antichitatea muribundă nu mai credea nici în zeii lui Homer, nici în sensul originar al miturilor lor. Această moştenire mitologică a putut fi acceptată şi asimilată de creştinism pentru că nu mai era purtătoare de valori religioase vii. Ea devenise un „tezaur cultural". La drept vorbind, moştenirea clasică a fost „salvată" de către poeţi, artişti şi filozofi. De la sfîrşitul antichităţii şi pînă la Renaştere, chiar pînă la al XVII-lea secol, zeii şi miturile lor — deşi nici o persoană cultivată nu mai credea în ele în sensul literal al cuvîntului — au fost vehiculate de *operele*, de creaţiile literare şi artistice.

Documente scrise şi tradiţii orale

Mulţumită *culturii*, un univers religios desacralizat şi o mitologie demitizată au alcătuit şi hrănit civilizaţia occidentală, singura civilizaţie care a reuşit să devină exemplară. Avem de-a face aici cu ceva mai mult decît un triumf al *logosului* asupra *mythosului*, şi anume cu victoria *cărţii* asupra *tradiţiei orale*, a documentului — mai ales a documentului scris — asupra unei experienţe trăite care nu dispunea decît numai de mijloacele

---

[1] Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place* în *Renaissance Humanism and Art*, New York, 1953, p. 320 şi urm.

[2] Jean Seznec, *op. cit.*, p. 322.

de expresie preliterare. Un număr foarte mare de texte scrise și de opere de artă antice au pierit. Rămîn totuși destule pentru a reconstitui în linii mari admirabila civilizație mediteraneană. Nu tot așa stau lucrurile cu formele preliterare de cultură, nici în Grecia, nici în Europa antică. Știm prea puțin despre religiile și mitologiile populare ale Mediteranei, iar acest puțin îl datorăm monumentelor și celor cîteva documente scrise. Uneori — în ceea ce privește miturile din Eleusis, de pildă — sărăcia informației noastre se explică printr-un secret de inițiere prea bine păstrat. În alte cazuri, sîntem informați asupra cultelor și credințelor populare mulțumită unui hazard fericit. Așa, de pildă, dacă Pausania n-ar fi povestit experiența sa personală la oracolul Trophonios din Lebadeia (IX, 39), ar fi trebuit să ne mulțumim cu cîteva vagi iluzii ale lui Hesiod, Euripide și Aristofan. Nici măcar n-am fi bănuit semnificația și importanța acestui centru religios.

Miturile grecești „clasice" reprezintă triumful *operei* literare asupra *credinței* religioase. Nu dispunem de nici un mit grec transmis împreună cu contextul său cultual. Cunoaștem miturile sub formă de „document" literar și artistic, iar nu ca izvor, sau ca expresie a unei experiențe religioase solidară cu un rit. O întreagă regiune, *vie*, populară, a religiei grecești, ne scapă, și aceasta tocmai pentru că nu ne-a fost descrisă sistematic, în scris.

Vitalitatea religiozității grecești nu trebuie judecată numai după gradul de adeziune la miturile și cultele olimpice. Critica miturilor homerice nu implica în mod necesar raționalismul sau ateismul. Faptul că *„formele clasice"* ale gîndirii mitice au fost „compromise" de critica raționalistă nu înseamnă că această gîndire este definitiv suprimată. Elitele intelectuale descoperiseră alte mitologii susceptibile de a justifica și de a articula noi concepții religioase. Erau, în primul rînd, religiile

misterelor, de la cele celebrate la Eleusis şi la confreriile orfico-pitagoriciene, pînă la misterele greco-orientale, devenite atît de populare în Roma imperială şi în provincii. Erau apoi şi ceea ce s-ar putea numi mitologiile sufletului, soteriologiile elaborate de neopitagoricieni, de neoplatonicieni şi de gnostici. Mai trebuie adăugată şi expansiunea cultelor şi a mitologiilor solare, a mitologiilor astrale şi funerare, precum şi tot felul de „superstiţii" şi „mitologii elementare" populare.

Am amintit aceste cîteva fapte ca să nu se creadă că demitizarea lui Homer şi a religiei clasice ar fi creat un vid religios, în care creştinismul s-ar fi instalat fără vreo împotrivire. În realitate, creştinismul s-a lovit de mai multe tipuri de religiozitate. Adevărata împotrivire n-a venit din partea religiei şi a mitologiei „clasice", alegorizate şi euhemerizate ; forţa acestora era mai ales de ordin politic şi cultural ; cetatea, statul, imperiul, prestigiul incomparabil al culturii greco-romane alcătuiau un edificiu uriaş. Dar din punctul de vedere al unei religii vii, acest edificiu era precar, gata să se prăbuşească îndată ce avea să se ciocnească de o experienţă religioasă autentică.

Adevărata împotrivire a întîmpinat-o creştinismul din partea misterelor şi a soteriologiilor (care urmăreau mîntuirea individului şi ignorau sau dispreţuiau formele religiei civile), şi mai ales din partea religiilor şi mitologiilor populare *vii* din sînul imperiului roman. Asupra acestor religii sîntem şi mai puţin informaţi decît asupra religiei populare greceşti şi mediteraneene. Ştim cîte ceva despre Zamolxis al geţilor, pentru că Herodot a reprodus oarecare informaţii despre el, luate de la grecii din Helespont. În lipsa acestei mărturii ar fi trebuit să ne mulţumim cu aluzii, ca alte divinităţi trace din Balcani : Derzelas, Bendis, Cotys etc. Ori de cîte ori dispunem de informaţii ceva mai puţin sumare asupra religiilor precreştine ale Europei, ne dăm seama de

complexitatea şi de bogăţia lor. Dar cum atîta timp cît au fost păgîne aceste popoare n-au produs *cărţi*, nu vom cunoaşte niciodată în mod temeinic religiile şi mitologiile lor originare.

Şi totuşi, era vorba de o viaţă religioasă şi de o mitologie de ajuns de puternice ca să reziste timp de zece veacuri creştinismului şi nenumăratelor ofensive ale autorităţilor ecleziastice. Această religie avea o structură cosmică şi vom vedea că a sfîrşit prin a fi tolerată şi asimilată de biserică. Într-adevăr, creştinismul rural, mai ales în Europa meridională şi de sud-est, posedă o dimensiune cosmică.

Drept încheiere : dacă religia şi mitologia greacă, cu desăvîrşire secularizate şi demitizate, au supravieţuit în *cultura* europeană, faptul se explică tocmai prin aceea că ele fuseseră exprimate printr-o serie de capodopere literare şi artistice. În schimb, religiile şi mitologiile populare, singurele forme păgîne *vii* în momentul triumfului creştinismului (dar despre care nu ştim mai nimic, de vreme ce n-au căpătat o expresie scrisă) au supravieţuit, creştinizate, în tradiţiile populaţiilor rurale. Dat fiind că în fond era vorba de o religie de structură agricolă, ale cărei rădăcini se înfigeau în neolitic, e probabil că folclorul religios european mai păstrează încă pînă în ziua de azi o moştenire preistorică.

Dar aceste supravieţuiri ale miturilor şi ale comportărilor religioase arhaice, deşi constituiau un fenomen spiritual important, n-au avut, pe planul cultural, decît consecinţe modeste. Revoluţia operată de scriere a fost ireversibilă. Începînd din acel moment, istoria culturii nu va mai ţine seama decît de documentele arheologice şi de textele scrise. Un popor lipsit de *acest* soi de documente e considerat un popor fără istorie. Creaţiile populare şi tradiţiile orale nu vor fi valorificate decît foarte tîrziu, în epoca romantismului german ; avem de-a face cu un interes de anticar. Creaţiile populare, în care încă mai supravieţuiesc comportarea şi universul

mitic, au oferit uneori un izvor de inspirație celor cîțiva mari artiști europeni. Asemenea creații populare n-au jucat însă niciodată un rol important în cultură. Ele au sfîrșit prin a fi tratate ca niște „documente“ și, ca atare, solicită curiozitatea anumitor specialiști. Ca să poată interesa pe omul modern, această moștenire tradițională *orală* trebuie să fie înfățișată sub formă de *carte*...

Capitolul IX

SUPRAVIEŢUIRI ŞI CAMUFLAJE ALE MITURILOR

Creştinism şi mitologie

NE ESTE GREU SĂ ÎNFĂŢIŞĂM ÎN CÎTEVA PAgini raporturile dintre creştinism şi gîndirea mitică. Aceste raporturi pun mai multe probleme foarte distincte. În primul rînd, aceea a echivocului legat de folosirea cuvîntului „mit". Primii teologi creştini luau acest termen în înţelesul care se impusese de cîteva veacuri în lumea greco-romană, acela de „fabulă, ficţiune, minciună". În consecinţă, ei nu voiau să vadă în persoana lui Isus un personaj „mitic" şi nici în drama cristologică un „mit". Încă din veacul al II-lea, teologia creştină a fost nevoită să apere istoricitatea lui Isus atît împotriva ereticilor docetişti şi agnostici, cît şi împotriva filozofilor păgîni. Vom vedea mai jos argumentele pe care le-a folosit spre a-şi apăra teza, precum şi dificultăţile pe care a trebuit să le învingă.

Cea de-a doua problemă e solidară cu prima: ea nu se mai referă la istoricitatea lui Isus, ci la valoarea mărturiilor literare pe care se întemeiază această istoricitate. Însuşi Origen îşi dăduse seama de greutatea de a întemeia un eveniment istoric pe documente incontestabile. În zilele noastre un Rudolf Bultmann afirmă că nu putem cunoaşte nimic despre viaţa şi persoana lui Isus, deşi el însuşi nu se îndoieşte de existenţa istorică a acestuia. O asemenea poziţie metodologică presupune că *Evangheliile* şi celelalte mărturii primitive sînt im-

pregnate de „elemente mitologice“ (cuvîntul fiind luat în sensul de „ceea ce nu poate exista“). Faptul că „elementele mitologice“ se întîlnesc din belşug în *Evanghelii* constituie o evidenţă. Pe lîngă aceasta, simbolurile, figurile şi ritualurile de origine iudaică sau mediteraneană au fost de timpuriu asimilate de creştinism. Vom vedea mai departe semnificaţia acestui îndoit proces de „iudaizare“ şi de „păgînizare“ a creştinismului primitiv.

E cazul să adăugăm că prezenţa masivă a simbolurilor şi a elementelor cultuale solare sau caracteristice structurii misterelor în creştinism i-a încurajat pe savanţi să respingă teza istoricităţii lui Isus. Ei au răsturnat poziţiile unui Bultmann, de pildă. În loc de a postula, la începutul creştinismului, un personaj istoric despre care nu se poate şti nimic, din pricina „mitologiei“ de care a fost foarte curînd copleşit, aceşti savanţi postulează, dimpotrivă, un „mit“ care a fost imperfect „istoricizat“ de către primele generaţii de creştini. Ca să nu-i citām decît pe moderni, de la Arthur Drews (1909) şi Peter Jensen (1906, 1909) şi pînă la P.-L. Couchoud (1924), savanţi de orientare şi de competenţă diferită au încercat în mod laborios să reconstituie „mitul originar“ care ar fi dat naştere figurii lui Cristos şi, în cele din urmă, creştinismului. Acest „mit originar“ variază dealtfel de la un autor la altul. S-ar putea consacra un studiu pasionant acestor reconstituiri, pe cît de savante, pe atît de hazardate. Ele trădează o oarecare nostalgie a omului modern faţă de „primordialul mitic“. (În cazul lui P.-L. Couchoud, această exaltare a nonistoricităţii mitului în dauna puţinătăţii concretului istoric, este evidentă). Dar nici una din aceste ipoteze nonistoriciste n-a fost acceptată de specialişti.

În sfîrşit, o a treia problemă se pune atunci cînd studiem raporturile dintre gîndirea mitică şi creştinism. Ea poate fi formulată în felul următor : dacă creştinii au refuzat să vadă în religia lor *mythosul* desacralizat al epocii elinistice, care e oare situaţia creştinismului faţă cu *mitul viu*, aşa cum a fost el cunoscut de societăţile

arhaice şi tradiţionale? Vom vedea că creştinismul, aşa cum a fost înţeles şi trăit în cele aproape două milenii ale istoriei sale, nu se poate desolidariza cu desăvîrşire de gîndirea mitică.

Istorie şi „enigme" în Evanghelii

Să vedem cum au procedat părinţii bisericii spre a apăra teza istoricităţii lui Isus atît împotriva păgînilor, cît şi împotriva „ereticilor". Cînd s-a pus problema de a înfăţişa viaţa autentică a lui Isus, adică aşa cum a fost ea cunoscută şi transmisă oral de către apostoli, teologii bisericii primitive s-au găsit în faţa unui anumit număr de texte şi de tradiţii orale care circulau în diferitele medii. Părinţii bisericii au dat dovadă de spirit critic şi de orientare „istoricistă" înainte chiar ca această noţiune să ia naştere, refuzînd să considere Evangheliile drept apocrife, iar aşa-zisele *logia agrapha* drept documente autentice. Ei au deschis totuşi porţile unor lungi controverse în sînul bisericii şi au înlesnit ofensiva necreştinilor, acceptînd nu una singură, ci patru Evanghelii. De vreme ce existau deosebiri între Evangheliile sinoptice şi *Evanghelia lui Ioan*, ele trebuiau explicate şi justificate prin exegeză.

Criza exegetică a fost declanşată de către Marcion în 137. Acesta proclama că există o singură evanghelie autentică, mai întîi transmisă oral, apoi redactată şi interpolată cu grijă de unii partizani entuziaşti ai iudaismului. Această evanghelie declarată ca fiind singura valabilă era *Evanghelia lui Luca*, redusă de Marcion la ceea ce el socotea a fi miezul autentic [1]. Marcion aplicase metoda gramaticilor greco-romani care se lăudau că pot deosebi excrescenţele mitologice din vechile texte teolo-

---

[1] Pentru tot ce urmează, a se vedea Robert M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, New York, 1961, p. 10 şi urm.

gice. În replica lor către Marcion şi alţi gnostici, ortodocşii au fost nevoiţi să adopte aceeaşi metodă.

La începutul celui de al II-lea veac, Aelius Theon arăta în tratatul său : *Progymnasmata* diferenţa dintre mit şi naraţiune : mitul este „o relatare falsă, descriind ceva adevărat“, iar naraţiunea este „o relatare descriind evenimente care au avut loc sau ar putea avea loc“ [1]. Teologii creştini negau, evident, că evangheliile ar fi „mituri“ sau „povestiri minunate“. Justin, de pildă, nu putea crede că ar exista vreun risc de a confunda evangheliile cu nişte „povestiri minunate“. Viaţa lui Isus era împlinirea profeţiilor *Vechiului Testament:* cît despre forma literară a evangheliilor, ea nu era aceea a mitului. Mai mult încă : Justin socotea că se puteau oferi cititorului necreştin dovezi materiale despre veracitatea istorică a evangheliilor. Naşterea lui Isus, de pildă, putea fi demonstrată prin „declaraţii de impunere prezentate sub procuratorul Quitinus şi (*ex hypothesi ?*) accesibile la Roma un veac şi jumătate mai tîrziu“ [2]. Aşijderea, un Taţian sau un Clement din Alexandria considerau evangheliile drept documente istorice.

Cel mai important însă pentru subiectul nostru este Origen. Origen era prea convins de valoarea spirituală a istorisirilor conservate de evanghelii ca să admită că ele ar putea fi înţelese aşa cum făceau atît simplii credincioşi cît şi ereticii, într-un sens strict literal — şi iată pentru ce recomanda exegeza alegorică. Nevoit însă să apere creştinismul împotriva lui Celsiu, el a stăruit asupra istoricităţii vieţii lui Isus şi s-a străduit să valideze toate mărturiile istorice. Origen critică şi respinge istoricitatea episodului negustorilor izgoniţi din templu.

---

[1] Grant, *op. cit.*, p. 15. Cu privire la Theon, a se vedea *Ibid.*, p. 39 şi urm. A se cf. şi *The Letter and the Spirit*, London, 1957, p. 120 şi urm., precum şi Jean Pépin, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

[2] R. H. Grant, *The Earliest Lives*, p. 21.

„În partea din sistemul său care tratează despre inspirație și despre exegeză, Origen ne spune că ori de cîte ori adevărul istoric nu se potrivea cu adevărul spiritual, *Scripturile* introduceau în povestirile lor anumite evenimente, unele în întregime nereale, altele susceptibile de a se produce, dar care de fapt nu se produseseră“ [1]. În loc de „mit“ și de „ficțiune“, el folosește cuvintele „enigmă“ și „parabolă“ ; nu există însă nici o îndoială că pentru el acești termeni sînt echivalenți [2].

Origen recunoaște așadar că evangheliile înfățișează episoade care nu sînt „autentice“ din punct de vedere istoric, deși sînt „adevărate“ pe plan spiritual. Răspunzînd însă criticilor lui Celsiu, el recunoaște de asemeni dificultatea de a dovedi istoricitatea unui eveniment istoric. „A încerca să stabilești adevărul a aproape oricărei povestiri ca fapt istoric, chiar cînd povestirea e adevărată, iată o sarcină din cele mai grele și uneori chiar imposibilă.“ [3]

Origen crede totuși că anumite evenimente din viața lui Isus sînt îndeajuns dovedite prin mărturii istorice. De pildă, Isus a fost răstignit pe cruce în prezența unui mare număr de persoane. Cutremurul de pămînt și bezna pot fi confirmate de relatarea istorică a lui Phlegon din Tralles [4]. Cina cea de Taină este un eveniment istoric a cărui dată se poate fixa cu precizie [5]. Tot așa și ispitirea din grădina Ghetsemani, deși *Evanghelia lui Ioan* nu vorbește despre ea (Origen explică motivul acestei tăceri : Ioan poartă mai mult interes divinității lui Isus și știe că Dumnezeu-Logosul nu poate fi dus în ispită). Învierea e „adevărată“ în sensul istoric al cuvîntului, pentru că este un eveniment, deși trupul înviat nu mai

---

[1] Origen, *De principiis*, IV, 2, 9, citat de Grant, *op. cit.*, p. 61.
[2] Grant, *op. cit.*, p. 66.
[3] *Contra Celsum* I, 42, citat de Grant, p. 71.
[4] *Contra Celsum* II, 56—59, Grant, p. 75.
[5] Cf. Grant, p. 93.

aparţine lumii fizice. (Trupul înviat era un trup aerian, spiritual [1]).

Deşi nu se îndoieşte de istoricitatea vieţii, patimilor şi învierii lui Isus Cristos, Origen poartă mai mult interes sensului spiritual, non-istoric, al textului evanghelic. Adevăratul sens se găseşte „dincolo de istorie“ [2]. Exegeza trebuie să fie în stare să „se elibereze de materialele istorice“, căci acestea din urmă nu sînt decît o „trambulină“. A stărui prea mult asupra istoricităţii lui Isus, a neglija înţelesul profund al vieţii şi al mesajului său înseamnă a mutila creştinismul. „Oamenii, scrie el în *Comentar la Evanghelia lui Ioan*, rămîn cu toţii uimiţi cînd urmăresc evenimentele din viaţa lui Isus, dar devin sceptici cînd li se dezvăluie semnificaţia lor profundă, pe care ei refuză s-o accepte drept adevărată. [3]“

Timp istoric şi timp liturgic

Origen a sesizat foarte bine că originalitatea creştinismului se datorează în primul rînd faptului că Întruparea a avut loc într-un timp istoric, iar nu într-un timp cosmic. El nu uită însă că taina Întrupării nu poate fi redusă la istoricitatea ei. Dealtminteri, proclamînd către „naţiuni“ divinitatea lui Isus Cristos, primele generaţii de creştini proclamau implicit transistoricitatea lui. Nu pentru că Isus n-ar fi fost considerat drept un personaj istoric, spre a sublinia mai înainte de orice că el era Fiul lui Dumnezeu, Mîntuitorul universal care l-a răscumpărat nu numai pe om, ci şi natura. Mai mult încă :

---

[1] Cf. Grant, p. 78.

[2] A se vedea R. Grant, *op. cit.*, pp. 115—116, şi Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II-ème et III-ème siècles*, Paris, 1961, pp. 251 şi urm.

[3] *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, 20, 30, citat de Grant, p. 116.

istoricitatea lui Isus fusese deja depășită prin înălțarea lui la ceruri și prin reintegrarea lui în gloria divină.

Proclamînd Întruparea, Învierea și Înălțarea Cuvîntului, creștinii erau convinși că nu înfățișează un nou mit. În realitate, ei foloseau categoriile gîndirii mitice. Ei nu puteau, fără îndoială, să recunoască această gîndire mitică în mitologiile desacralizate ale contemporanilor lor, păgîni culți. Este însă evident că, pentru creștinii de toate confesiunile, centrul vieții religioase îl constituie drama lui Isus Cristos. Deși întîmplată în istorie, această dramă a făcut cu putință mîntuirea ; în consecință, nu există decît un singur mijloc de a obține mîntuirea : reiterarea rituală a acestei drame exemplare și imitarea modelului suprem, revelat de viața și învățătura lui Isus. Iar această comportare religioasă e solidară cu gîndirea mitică autentică.

Trebuie să adăugăm deîndată că, *prin însuși faptul că este o religie*, creștinismul a trebuit să păstreze cel puțin o comportare mitică : timpul liturgic, adică recuperarea periodică a acelui *illud tempus* al „începuturilor". „Experiența religioasă a creștinului se întemeiază pe *imitația* lui Cristos ca *model exemplar*, pe *repetiția* liturgică a vieții, a morții și a învierii Domnului, și pe *contemporaneitatea* creștinului cu acel *illud tempus* care începe la Nașterea în Bethleem și se încheie provizoriu cu Înălțarea". Însă, cum am văzut, „imitarea unui model transuman, repetarea unui scenariu exemplar și întreruperea timpului profan printr-o deschidere spre Timpul cel Mare constituie notele esențiale ale «comportării mitice», adică ale omului societăților arhaice, care găsește în mit izvorul însuși al existenței sale". [1]

---

[1] M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 26—27. A se vedea și Allan W. Watts, *Myth and Ritual in Christianity*, Londra și New York, 1959 ; Olivier Clément, *Transfigurer le Temps*, Neuchâtel-Paris, 1959.

Deşi timpul liturgic este un timp circular, creştinismul, moştenitor credincios al iudaismului, acceptă totuşi timpul linear al istoriei : lumea a fost creată o singură dată şi va avea un singur sfîrşit ; Întruparea a avut loc o singură dată, în timpul istoric, şi nu va avea loc decît o singură Judecată. Încă de la început, creştinismul a suferit influenţe multiple şi contradictorii, mai ales cele ale gnosticismului, ale iudaismului şi ale „păgînismului". Reacţia bisericii n-a fost uniformă. Părinţii bisericii au dus o luptă neîmpăcată împotriva acosmismului şi ezoterismului gnozei ; ei au păstrat totuşi elementele gnostice aflate în *Evanghelia lui Ioan*, în *Epistolele Sf. Pavel* şi în unele scrieri primitive. Dar, în ciuda persecuţiilor, gnosticismul n-a fost niciodată extirpat în mod radical, şi anumite mituri gnostice, mai mult sau mai puţin camuflate, au reapărut în literatura orală şi scrisă a evului mediu.

Cît despre iudaism, acesta a oferit bisericii o metodă alegorică de interpretare a *Scripturii*, şi mai ales modelul prin excelenţă a „istoricizării" sărbătorilor şi simbolurilor religiei cosmice. „Iudaizarea" creştinismului primitiv este echivalentă cu „istoricizarea" lui, cu hotărîrea primilor teologi de a lega istoria propovăduirii lui Isus şi a bisericii născînde de istoria sfîntă a poporului lui Israel. Iudaismul „istoricizase" însă un anumit număr de sărbători sezoniere şi de simboluri cosmice, legîndu-le de evenimente importante ale istoriei lui Israel (cf. Sărbătoarea cuştilor, Paştile, Sărbătoarea luminilor, numită şi Hanuca etc.). Părinţii bisericii au urmat aceeaşi cale : au „creştinizat" simbolurile, riturile şi miturile asiatice şi mediteraneene, legîndu-le de o „istorie sfîntă". Această „istorie sfîntă" depăşea în chip firesc cadrele *Vechiului Testament* şi îngloba acum *Noul Testament*, propovăduirile Apostolilor şi, mai tîrziu, vieţile sfinţilor. Un anumit număr de simboluri cosmice — Apa, Pomul şi Via, plugul şi securea, corabia, carul

etc. — fuseseră deja asimilate de iudaism și au putut fi destul de ușor integrate în doctrina și în practica bisericii, dobîndind un înțeles sacramental sau ecleziologic [1].

„Creştinismul cosmic"

Adevăratele dificultăți s-au ivit mai tîrziu, cînd misionarii creștini au fost, mai ales în Europa centrală și occidentală, puși față în față cu religiile populare *vii*. Vrînd nevrînd, ei au sfîrșit prin a „creștina" divinitățile și miturile „păgîne" care nu se lăsau extirpate. Un mare număr de zei sau de eroi ucigători de balauri au devenit niște Sfinți Gheorghe : zeii furtunii s-au transformat în Sfîntul Ilie ; nenumăratele zeițe ale fertilității au fost asimilate cu Fecioara Maria sau cu alte sfinte. S-ar putea spune că o parte din religia populară a Europei precreștine a supraviețuit, camuflată sau transformată, în sărbătorile calendarului și în cultul sfinților. Timp de mai bine de zece veacuri, biserica a trebuit să lupte împotriva afluxului continuu de elemente „păgîne" (adică, aparținînd religiei cosmice) în practicile și legendele creștine. Rezultatul acestei lupte înverșunate a fost mai curînd modest, mai ales în sudul și în sud-estul Europei, unde folclorul și practicile religioase ale populațiilor rurale mai înfățișau încă, la sfîrșitul celui de al XIX-lea veac, figuri, mituri și ritualuri din cea mai îndepărtată antichitate, ba chiar din protoistorie [2].

---

[1] Cf. Erwin Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VII—VIII : *Pagan Symbols in Judaism*, New York, 1958 ; Jean Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961.

[2] Leopold Schmidt a arătat că folclorul agricol al Europei centrale conține elemente mitologice și rituale dispărute din mitologia greacă clasică încă din timpul lui Homer și al lui Hesiod ; cf. L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*, Viena, 1952, în special p. 136 și urm.

S-a reproşat bisericii catolice şi celei ortodoxe că au acceptat un număr atît de mare de elemente păgîne. Aceste critici erau oare întotdeauna justificate ? Pe de o parte, „păgînismul“ nu a putut supravieţui decît creştinat, fie chiar numai şi superficial. Această politică de asimilare a unui „păgînism“ care nu putea fi nimicit nu constituia o inovaţie ; însăşi biserica primitivă acceptase şi asimilase o mare parte a calendarului sacru precreştin. Pe de altă parte, ţăranii, prin însuşi modul lor de a exista în cosmos, nu erau atraşi de un creştinism „istoric“ şi moral. Experienţa religioasă specifică a populaţiilor rurale era alimentată de ceea ce s-ar putea numi un „creştinism cosmic“. Ţăranii din Europa înţelegeau creştinismul ca o liturghie cosmică. Misterul cristologic angaja deopotrivă destinele Cosmosului. „Natura întreagă suspină în aşteptarea Învierii“ : iată unul dintre motivele centrale atît al liturghiilor pascale, cît şi al folclorului religios al creştinătăţii orientale. Solidaritatea mistică cu ritmurile cosmice, violent atacată de profeţii *Vechiului Testament* şi de-abia tolerată de biserică, se află în centrul vieţii religioase a populaţiilor rurale, mai ales al celor din Europa de sud-est. Pentru toată această parte a creştinătăţii, „Natura“ nu este lumea păcatului, ci opera lui Dumnezeu. După Întrupare, lumea a fost restabilită în gloria ei iniţială ; acesta este motivul pentru care atît Cristos cît şi Biserica au fost încărcaţi cu atîtea simboluri cosmice. În folclorul religios al sud-estului european, tainele sanctifică totodată natura.

Pentru ţăranii din Europa orientală, această atitudine nu numai că nu implica o „păgînizare“ a creştinismului, ci, dimpotrivă, reprezenta un fel de „creştinare“ a religiei strămoşilor. Cînd se va scrie istoria acestei „teologii populare“, aşa cum poate fi surprinsă mai ales în sărbătorile sezoniere şi în folclorul religios, ne vom da seama că „creştinismul cosmic“ nu este o formă nouă de păgînism, nici un sincretism păgîno-creştin. El este o creaţie religioasă originală în care eshatologia şi soteriologia sînt afectate de dimensiuni cos-

mice ; mai mult încă : fără a înceta de a fi Pantocratorul, Cristos coboară pe pămînt şi-i vizitează pe ţărani, aşa cum proceda în mitul populaţiilor arhaice Fiinţa Supremă înainte de a se transforma într-un *deus otiosus ;* acest Cristos nu este „istoric“, de vreme ce conştiinţa populară nu poartă interes cronologiei, nici exactităţii evenimentelor şi autenticităţii personajelor istorice. Să ne ferim a trage concluzia că, pentru populaţiile rurale, Cristos nu este altceva decît o „divinitate“ moştenită de la vechile politeisme. Nu există contradicţie între imaginea lui Cristos din *Evanghelii* şi din biserică şi aceea din folclorul religios : Naşterea lui Isus, învăţătura şi minunile sale, răstignirea pe cruce şi învierea constituie temele esenţiale ale acestui creştinism popular. Pe de altă parte, toate aceste creaţii folclorice sînt impregnate de un *spirit creştin,* iar nu „păgîn“ : totul se învîrteşte în jurul mîntuirii omului prin Cristos ; în jurul credinţei, a speranţei şi a iubirii aproapelui, în jurul unei lumi care este „bună“, pentru că a fost creată de Dumnezeu-Tatăl şi pentru că a fost răscumpărată de Dumnezeu-Fiul ; în jurul unei existenţe umane nerepetabile, care nu este lipsită de semnificaţie ; omul e liber să aleagă binele sau răul, dar el nu va fi judecat numai după această alegere.

Nu este cazul să înfăţişăm aici liniile generale ale acestei „teologii populare“. Trebuie totuşi să constatăm că creştinismul cosmic al populaţiilor rurale e dominat de nostalgia unei naturi sanctificate de prezenţa lui Isus. Nostalgia Paradisului, dorinţa de a regăsi o natură transfigurată şi invulnerabilă, la adăpost de răsturnările consecutive războaielor, devastărilor şi cuceririlor. Mai este şi expresia „idealului“ societăţilor agricole, mereu terorizate de hoardele războinice alogene şi exploatate de diferite clase de „stăpîni“ mai mult sau mai puţin autohtoni. E o revoltă pasivă împotriva tragediei şi a nedreptăţii istoriei, în fond, împotriva faptului că răul nu se mai manifestă exclusiv ca o hotărîre individuală, ci mai ales ca o structură transpersonală a lumii istorice.

Pe scurt, pentru a reveni la subiectul nostru, acest creştinism popular a prelungit fără doar şi poate pînă în zilele noastre anumite categorii ale gîndirii mitice.

Mitologia eshatologică a evului mediu

În evul mediu asistăm la o trezire a gîndirii mitice. Toate clasele sociale invocă tradiţii mitologice proprii. Cavalerii, breslele meşteşugăreşti, cărturarii, ţărănimea, adoptă un „mit de origine" a condiţiei sau a vocaţiei lor şi se străduiesc să imite un model exemplar. Originea acestor mitologii e variată. Ciclul arthurian şi tema căutării Sfîntului Graal înglobează, sub o pojghiţă de creştinism, un mare număr de credinţe celtice, mai ales de credinţe în legătură cu lumea cealaltă. Cavalerii vor să rivalizeze cu Lancelot sau cu Parsifal. Truverii elaborează o întreagă mitologie a Femeii şi a Iubirii, cu ajutorul unor elemente creştine, dar depăşind sau contrazicînd doctrinele bisericii.

Anumite mişcări istorice din evul mediu ilustrează în chip deosebit de izbitor cele mai tipice manifestări ale gîndirii mitice. Ne gîndim la exaltările milenariste şi la miturile eshatologice care îşi fac apariţia în timpul Cruciadelor, în mişcările unui Tanchelm şi ale unui Eudes de l'Étoile, în promovarea lui Frederic al II-lea la rangul de Mesia, în atîtea alte fenomene colective mesianice, utopice şi prerevoluţionare, strălucit studiate de Norman Cohn în cartea sa *The Pursuit of The Millenium*. Ca să ne oprim o clipă asupra aureolei mitologice a lui Frederic al II-lea : cancelarul imperial, Pietro della Vigna, îl prezintă pe stăpînul său ca pe un mîntuitor cosmic : lumea întreagă aşteaptă un asemenea cosmocrator, şi acum flăcările răului s-au stins, săbiile s-au transformat în pluguri, pacea, dreptatea şi securitatea s-au înscăunat trainic. „Mai mult încă, Frederic posedă puterea incomparabilă de a uni elementele

universului, împăcînd căldura cu frigul, solidul cu lichidul, toate contrariile între ele. El este un Mesia cosmic pe care pămîntul, marea şi aerul îl adoră la unison. Înscăunarea lui este opera unei providenţe divine ; căci lumea era pe cale să piară, judecata de apoi era iminentă, cînd Dumnezeu, în marea lui milostenie, ne-a acordat un răgaz şi a trimis acest suveran neprihănit spre a instaura o eră de pace şi de ordine şi de armonie în zilele cele din urmă. Faptul că aceste expresii oglindesc fidel gîndirea însăşi a lui Frederic se vede din scrisoarea pe care acesta a adresat-o satului său natal (Jesi, lîngă Ancona) ; într-însa el arată că socoteşte propria sa naştere drept un eveniment avînd pentru omenire aceeaşi importanţă ca şi naşterea lui Cristos, şi satul Jesi drept un nou Betleem. Frederic e fără îndoială singurul monarh din evul mediu care s-a crezut divin nu în virtutea funcţiei, ci a firii sale, nici mai mult nici mai puţin decît un Dumnezeu întrupat.“ [1]

Mitologia lui Frederic al II-lea n-a dispărut o dată cu moartea lui, pentru simplul motiv că această moarte nu putea fi admisă : se credea că împăratul se retrăsese într-o ţară îndepărtată, sau că, potrivit legendei celei mai populare, dormea sub Muntele Etna. Dar într-o zi se va trezi şi va veni să-şi revendice tronul. Şi, de fapt, treizeci şi patru de ani după moartea lui, în oraşul Neuss, un impostor a reuşit să se dea drept Frederic al II-lea *redivivus*. Nici chiar după execuţia acestui pseudo-Frederic la Wetzlar, mitul nu şi-a pierdut virulenţa. În veacul al XV-lea încă se mai credea că Frederic e viu şi că va trăi pînă la sfîrşitul lumii, că e, de fapt, singurul împărat legitim şi că altul nu va mai fi.

---

[1] Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 104. Cu privire la pretenţiile mesianice ale lui Frederic al II-lea, cf. E. Kantorowitz, *Frederic the Second, 1194—1250*, traducere în limba engleză, Londra, 1931, pp. 450 şi urm., 511 şi urm. ; Norman Cohn, pp. 103 şi urm.

Mitul lui Frederic al II-lea nu este decît un exemplu ilustru al unui fenomen cu mult mai difuz şi mai persistent. Prestigiul religios şi funcţia eshatologică a regilor s-au menţinut în Europa pînă în veacul al XVII-lea. Secularizarea conceptului de rege eshatologic n-a înlăturat speranţa unei renovări universale, adînc înrădăcinată în sufletul colectiv, realizate de Eroul exemplar sub una din noile sale forme : Reformatorul, Revoluţionarul, Mucenicul (libertăţii populare), Şeful partidului. Rolul şi misiunea fondatorilor şi a şefilor de mişcări totalitare moderne comportă un număr considerabil de elemente eshatologice şi soteriologice. Gîndirea mitică poate depăşi şi respinge unele din expresiile sale anterioare, pe care istoria le-a făcut să devină desuete, ea se poate adapta noilor condiţii sociale şi noilor mode culturale, dar nu se lasă extirpată.

Cît despre fenomenul cruciadei, Alphonse Dupront a pus foarte bine în lumină structurile sale mitice şi orientarea sa eshatologică. „În centrul conştiinţei de cruciadă, atît la clerici cît şi la mireni, stă datoria de a elibera Ierusalimul [...]. Ceea ce se exprimă cel mai viguros în cruciadă e îndoita plenitudine a unei împliniri a timpurilor şi a unei împliniri a spaţiului uman. În acest sens, în ceea ce priveşte spaţiul, semnul împlinirii timpurilor este reunirea naţiunilor în jurul oraşului sfînt şi mumă, în jurul oraşului centru al lumii, Ierusalim. [1]"

Faptul că avem de-a face cu un fenomen spiritual colectiv, cu un impuls iraţional, ne este dovedit, între altele, de cruciadele copiilor care se ivesc brusc în 1212, în Nordul Franţei şi în Germania. Spontaneitatea acestor mişcări pare neîndoielnică : „nimeni nestîrnindu-le, nici din străinătate, nici din ţară" afirmă un martor

---

[1] Alphonse Dupront, *Croisades et eschatologie*, în *Umanesimo e esoterisimo, Atti del V° Convegno Internazionale di Studi Umanistici a cura di Enrico Castelli*, Padova, 1960, pp. 175—198,, p. 177.

contemporan[1]. Nişte copii „caracterizaţi deopotrivă — aceasta face ca lucrul să fie extraordinar — prin extrema lor tinereţe şi prin sărăcia lor, mai ales ciobănaşi[2]", pornesc la drum şi săracii se iau după ei. Sînt poate vreo 30.000 care înaintează ca o procesiune, cîntînd. Cînd îi întrebai unde se duc, răspundeau : „La Dumnezeu". Potrivit unui cronicar contemporan „intenţia lor era să treacă marea şi, lucru pe care regii şi cei puternici nu-l făcuseră, să recucerească mormîntul lui Cristos"[3]. Clerul se opusese acestei înrolări a copiilor. Cruciada franceză se încheie cu o catastrofă : ajunşi la Marsilia, ei se îmbarcă pe şapte vase mari, dar două din aceste vase eşuează în urma unei furtuni în largul Sardiniei şi toţi pasagerii se îneacă. Cît despre celelalte cinci vase, cei doi armatori ticăloşi le duseră la Alexandria, unde-i vîndură pe copii căpeteniilor musulmane şi negustorilor de sclavi.

Cruciada „germană" urmează acelaşi tipar. O cronică contemporană povesteşte că în 1212 „a apărut un copil cu numele de Nikolas, care a strîns în jurul lui o sumedenie de copii şi de femei. El afirma că, din porunca unui înger, trebuia să se ducă cu ei la Ierusalim ca să elibereze crucea Domnului şi că marea se va deschide în faţa lor şi-i va lăsa să treacă pe jos, aşa cum se petrecuseră altădată lucrurile cu poporul lui Israel"[4]. Dealtminteri, nici nu erau înarmaţi. Plecaţi din împrejurimile Coloniei, au luat-o spre miazăzi de-a lungul Rinului, au trecut Alpii şi au pătruns în Italia de Nord. Unii au ajuns la Genova şi la Pisa, dar au fost alungaţi. Cei care au izbutit să ajungă la Roma au fost nevoiţi să constate că nu erau susţinuţi de nici o autoritate ecleziastică sau laică. Papa dezaproba pro-

---

[1] Paul Alphandéry et Alphonse Dupront, *La Chrétienté et l'idée de Croisade*, II, Paris, 1959, p. 118.
[2] *Ibid.*, p. 119.
[3] Reinier, citat de *P. Alphandéry şi A. Dupront*, *op. cit.*, p. 120.
[4] *Annales Scheftlariensis*, text citat de Alphandéry-Dupront, p. 123.

iectul lor şi tinerii cruciaţi fură nevoiţi a face cale-întoarsă. După cum se exprimă cronicarul în *Annales Carbacenses* „se întoarseră înfometaţi şi cu picioarele goale, unul cîte unul şi în tăcere". Nimeni nu-i ajuta. Un alt martor scrie: „O mare parte din[tre] ei zăceau morţi de foame prin sate, pe pieţele publice, şi nimeni nu-i înmormînta"[1].

Pe bună dreptate au recunoscut P. Alphandéry şi A. Dupront în aceste mişcări faptul că, potrivit credinţei populare, copilul este iubit de Dumnezeu. Avem deopotrivă de-a face cu mitul Inocenţilor, cu exaltarea copilului prin Isus şi cu reacţia populară împotriva cruciadei nobililor, aceeaşi reacţie care îşi croise drum printre legendele eshatologice cristalizate în jurul „Tafurilor" primelor cruciade[2]. „Recucerirea Locurilor Sfinte nu mai poate fi aşteptată decît de pe urma unui miracol — iar miracolul nu se mai poate produce decît în favoarea celor mai puri, a copiilor şi a săracilor.[3]"

Supravieţuiri ale mitului eshatologic

Eşecul cruciadelor nu a spulberat speranţele eshatologice. În cartea sa *De Monarhia Hispanica* (1600), Tommaso Campanella îl imploră pe regele Spaniei să finanţeze o nouă cruciadă împotriva imperiului otoman şi, după victorie, să întemeieze Monarhia Universală. Treizeci şi opt de ani mai tîrziu, în *Ecloga* destinată lui Ludovic al XIII-lea şi Annei de Austria spre a celebra naşterea viitorului Ludovic al XIV-lea, T. Campanella profetiza deopotrivă *recuperatio Terrae Sanctae* şi *renovatio saeculi*. Tînărul rege va cuceri Pămîn-

[1] Texte citate de Alphandéry-Dupront, p. 127.

[2] Despre „Tafuri", cf. şi Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, p. 45 şi urm.

[3] P. Alphandéry şi A. Dupront, *op. cit.*, p. 145.

tul întreg în 1.000 zile, zdrobind monştrii, adică supunînd regatele păgînilor şi eliberînd Grecia. Mahomed avea să fie izgonit din Europa ; Egiptul şi Etiopia aveau să redevină creştine ; tătarii, persanii, chinezii şi Orientul întreg aveau să se creştineze. Toate popoarele aveau să alcătuiască o singură lume creştină, iar acest univers regenerat avea să aibă un singur centru : Ierusalimul. „Biserica, scrie Campanella, a început la Ierusalim şi la Ierusalim se va întoarce după ce va fi făcut ocolul lumii. [1]" În tratatul său *La prima e la seconda resurrezione*, Tommaso Campanella nu mai consideră, ca Sfîntul Bernard, cucerirea Ierusalimului drept o etapă spre Ierusalimul ceresc, ci drept înscăunarea domniei mesianice [2].

Este inutil să înmulţim exemplele. Se cuvine însă să subliniem continuitatea dintre concepţiile eshatologice medievale şi diferitele „filozofii" iluministe şi a altor filozofii ale veacului al XIX-lea. De vreo 30 de ani încoace începem să măsurăm rolul excepţional al „profeţiilor" lui Gioacchino da Fiore în ceea ce priveşte naşterea şi structura tuturor acestor curente mesianice, apărute în veacul al XII-lea şi care se prelungesc, în forme mai mult sau mai puţin secularizate, pînă în veacul al XIX-lea. [3] Ideea centrală a lui Gioacchino — anume iminenta intrare a lumii în cea de-a treia epocă a Isto-

---

[1] Glosă a lui Campanella la versul 207 al *Eclogei* sale, citată de A. Dupront, *Croisades et eschatologie*, p. 187.

[2] Cf. ediţia critică îngrijită de Romano Amerio, Roma, 1955, p. 72 ; A. Dupront, *op. cit.*, p. 189.

[3] E marele merit al lui Ernesto Buonaiuti de a fi inaugurat renaşterea studiilor joachimiste odată cu ediţia lui *Tractatus super quator Evangelie*, Roma, 1931. Cf. şi cele două importante articole ale sale : *Prolegomeni alla storia di Gioacchino da Fiore*, în *Ricerche Religiose*, IV, 1928, şi *Il misticismo di Gioacchino da Fiore*, *Ibid.*, V, 1929, reproduse în lucrarea sa postumă *Saggi di Storia del Cristianesimo*, Vicenza, 1957, pp. 237—382. A se mai vedea şi Ernst Benz, *Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims*, în *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1931, pp. 24—111 şi *Ecclesia Spiritualis*, Stuttgart, 1934.

riei, care va fi epoca libertății, pentru că se va realiza sub semnul Duhului Sfînt — a avut un uriaș răsunet. Această idee contrazicea teologia istoriei acceptată de biserică, de la Sfîntul Augustin încoace. Potrivit doctrinei curente, perfecțiunea fiind atinsă pe Pămînt de către Biserică, nu mai poate avea loc o *renovatio* în viitor. Singurul eveniment decisiv va fi cea de-a doua venire a lui Cristos și Judecata de Apoi. Gioacchino da Fiore reintroduce în creștinism mitul arhaic al regenerării universale. Desigur, nu mai e vorba de o regenerare periodică și care se poate repeta la infinit. Nu e însă mai puțin adevărat că cea de-a treia epocă e concepută de Gioacchino drept domnia Libertății, sub conducerea Sfîntului Duh, ceea ce implică o depășire a creștinismului istoric și, ca ultimă consecință, suprimarea regulilor și a instituțiilor existente.

Nu e cazul să înfățișăm aici diferitele mișcări eshatologice de inspirație gioacchimistă. Merită în schimb să evocăm unele prelungiri neașteptate ale ideilor profetului calabrez. Astfel, de pildă, în lucrarea sa *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (*Educația rasei omenești*), Lessing dezvoltă teza revelației continue și progresive, care se încheie cu o a treia epocă. Lessing concepea, ce-i drept, această de a treia vîrstă ca fiind triumful rațiunii cu ajutorul educației ; dar după părerea lui, asta nu înseamnă, totuși, împlinirea revelației creștine, și el se referă cu simpatie și admirație la „anumiți entuziaști din secolele XIII și XIV a căror singură eroare a constat în a proclama prea devreme „noua evanghelie veșnică“ [1]. Răsunetul ideilor lui Lessing a fost uriaș și, prin intermediul Saint-Simonienilor, el l-a influențat probabil pe Auguste Comte și doctrina sa despre cele trei stadii. Fichte, Hegel, Schelling au fost influențați, deși pentru motive diferite, de mitul gioacchimist al unei a

---

[1] Karl Löwith, *Meaning in History*, p. 208.

treia epoci, iminente, care va înnoi şi completa istoria. Prin intermediul lor, acest mit eshatologic a înrîurit cîţiva scriitori ruşi, mai ales pe Krasinski, cu al său *Al treilea regat al Spiritului* şi pe Merejkovski, autorul cărţii *Creştinismul celui de al treilea Testament*[1]. Avem desigur de-a face cu ideologii şi cu fantezii semifilozofice, iar nu cu aşteptarea eshatologică a regatului Sfîntului Duh. Dar mitul renovării universale, cu o scadenţă mai mult sau mai puţin apropiată, se mai poate încă discerne în toate aceste teorii şi fantezii.

„Miturile lumii moderne"

Anumite „comportări mitice" mai supravieţuiesc încă sub ochii noştri. Nu doar că ar fi vorba de „supravieţuiri" ale unei mentalităţi arhaice. Dar anumite aspecte şi funcţiuni ale gîndirii mitice sînt constitutive ale fiinţei omeneşti. Am discutat cu alt prilej cîteva „mituri ale lumii moderne"[2]. Problema e complexă şi pasionantă ; n-avem pretenţia ca în cîteva pagini să încapă materia unui volum. Ne vom mărgini la o vedere de ansamblu a cîtorva aspecte ale „mitologiei moderne".

S-a văzut importanţa, pentru societăţile arhaice, a „întoarcerii la origine", efectuată dealtfel pe multiple căi. Acest prestigiu al „originii" a supravieţuit în societăţile europene. Cînd se punea la cale o inovaţie, aceasta era concepută, sau înfăţişată, ca o întoarcere la origine. Reforma a inaugurat întoarcerea la *Biblie*. Ea

[1] Karl Löwith, *op. cit.*, p. 210, aminteşte că această din urmă lucrare a inspirat *Das dritte Reich* a autorului germano-rus H. Moeller van der Bruck. Cf. şi Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologien*, Berna, 1947, care compară filozofia istorică a lui Hegel cu aceea a lui Gioacchino da Fiore.

[2] Cf. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 16—36.

avea ambiţia să retrăiască experienţa bisericii primitive, ba chiar a primelor comunităţi creştine. Revoluţia franceză şi-a propus drept paradigme romanii şi spartanii. Inspiratorii şi şefii primei revoluţii europene radicale şi victorioase, care marca mai mult decît sfîrşitul unui regim, sfîrşitul unui ciclu istoric, se considerau restauratorii vechilor virtuţi exaltate de Tit-Liviu şi de Plutarh.

În zorile lumii moderne, „originea" se bucura de un prestigiu aproape magic. A avea o „origine" bine stabilită însemna, de fapt, a te prevala de o origine nobilă. „Sîntem urmaşii Romei !" repetau cu mîndrie intelectualii români din veacul al XVIII-lea şi al XIX-lea. Conştiinţa descendenţei latine era însoţită la ei de un fel de participare mistică la măreţia Romei. Cît despre intelectualitatea maghiară, ea găsea justificarea vechimii, nobleţei şi misiunii istorice a maghiarilor în mitul de origine al lui Hunor şi Magor, şi în *saga* eroică a lui Arpad. La începutul veacului al XIX-lea, mirajul „originii nobile" stîrneşte în toată Europa centrală şi de sud-est o adevărată pasiune pentru istoria naţională, mai ales pentru fazele mai vechi ale acestei istorii. „Un popor fără istorie (adică : fără „documente istorice", sau fără istoriografie) e ca şi cum n-ar fi !" Întîlnim această anxietate în toate istoriografiile naţionale ale Europei Centrale şi Orientale. O asemenea pasiune era, desigur, consecinţa deşteptării naţionalităţilor în această parte a Europei şi ea s-a transformat foarte curînd într-un instrument de propagandă şi de luptă politică. Dar dorinţa de a dovedi „originea nobilă" şi „antichitatea" poporului său domina într-aşa măsură sud-estul european încît, în afară de cîteva excepţii, toate istoriografiile respective s-au cantonat în istoria naţională şi au ajuns în cele din urmă la un provincialism cultural.

Pasiunea pentru „originea nobilă" mai explică şi mitul rasist al „arianismului", revalorificat periodic în

Occident, mai ales în Germania. Contextele social-politice ale acestui mit sînt prea cunoscute ca să mai stăruim asupra lor. Ceea ce ne interesează aici e faptul că „arianul“ reprezenta deopotrivă strămoşul „primordial“ şi „eroul“ nobil, înzestrat cu toate virtuţile care încă îi mai obsedau pe acei care nu ajungeau să se împace cu idealul societăţilor născute de pe urma revoluţiilor din 1789 şi 1848. „Arianul“ era modelul exemplar ce trebuia imitat spre a se redobîndi „puritatea“ rasială, forţa fizică, nobleţea, morala eroică a „începuturilor“ glorioase şi creatoare.

Cît despre comunismul marxist, nu s-a omis să se scoată în relief structurile sale eshatologice şi milenariste. Am observat odinioară că Marx a reluat unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatice-mediteraneene, anume, rolul izbăvitor al celui Drept (în zilele noastre, proletariatul), ale cărui suferinţe sînt menite să schimbe statutul ontologic al lumii. „Într-adevăr, societatea fără clase a lui Marx şi dispariţia consecutivă a tensiunilor istorice îşi găsesc precedentul cel mai exact în mitul Vîrstei de aur care, potrivit unor tradiţii multiple, caracterizează începutul şi sfîrşitul istoriei. Marx a îmbogăţit acest mit venerabil cu o întreagă ideologie mesianică de origine biblică pe de o parte, rolul profetic şi funcţia soteriologică pe care o atribuie proletariatului, pe de alta, lupta finală dintre Bine şi Rău, pe care o putem uşor asemui cu conflictul apocaliptic dintre Cristos şi Anticrist, urmat de victoria definitivă a celui dintîi. E chiar semnificativ faptul că Marx îşi însuşeşte speranţa eshatologică a unui *sfîrşit absolut al Istoriei*; el se desparte în această privinţă de ceilalţi filozofi istoricişti (de Croce sau de Ortega y Gasset de pildă), pentru care tensiunile istorice sînt consubstanţiale condiţiei omeneşti şi nu pot fi, aşadar, niciodată complet înlăturate“ [1].

---

[1] *Mythes, rêves et mystères*, pp. 20—21.

Mituri şi mass-media [1]

Cercetări recente au pus în lumină structurile mitice ale imaginilor şi comportărilor impuse colectivităţilor pe calea a ceea ce se numeşte *mass-media.* Acest fenomen se constată îndeosebi în Statele Unite [2]. Personajele din *comic strips* [3] înfăţişează versiunea modernă a eroilor mitologici sau folclorici. Ei întrupează în aşa măsură idealul unei mari părţi a societăţii, încît eventualele retuşuri aduse comportărilor lor sau, mai mult încă, moartea lor, provoacă adevărate crize printre cititori ; aceştia reacţionează cu violenţă şi protestează, trimiţînd mii de telegrame autorilor de *comic strips* şi directorilor de ziare. Un personaj fantastic, Superman, a devenit extrem de popular mulţumită mai ales îndoitei sale identităţi : coborît dintr-o planetă dispărută în urma unei catastrofe şi înzestrat cu puteri prodigioase, Superman trăieşte pe Pămînt sub aparenţele modeste ale unui jurnalist, Clark Kent ; se arată timid, şters, dominat de colega lui, Lois Lane. Acest camuflaj umilitor al unui erou ale cărui puteri sînt literalmente nemărginite reia o temă mitică foarte cunoscută. În ultimă analiză, mitul Superman satisface nostalgiile secrete ale omului modern care, ştiindu-se decăzut şi mărginit, visează să se dezvăluie într-o zi ca un „personaj excepţional", ca un „erou".

---

[1] *Mass-media* — termen generic folosit în ţările anglo-saxone pentru a desemna televiziunea, cinematografia, teatrul, radioul, presa periodică precum şi celelalte tipărituri, cu alte cuvinte ansamblul de mijloace prin care se transmit unui public larg imaginile şi ideile (n.r.).

[2] Cf. de pildă Coulton Waugh, *The Comics*, New York, 1947 ; Stephen Becker, *Comic Art in America*, New York, 1960 ; Umberto Eco, *Il Mito di Superman*, în culegerea *Demitizzazione e Imagine*, sub îngrijirea lui Enrico Castelli, Padova, 1962, pp. 131—148.

[3] *Comic-strips* — seriile de desene (însoţite de scurte legende şi dialoguri) care povestesc aventuri umoristice sau senzaţionale, publicate de periodicele americane (n.r.).

Același lucru s-ar putea spune despre romanul polițist: pe de o parte, asistăm în cuprinsul său la lupta exemplară dintre Bine și Rău, între erou (detectivul) și criminal (întruparea modernă a Demonului). Pe de altă parte, printr-un proces inconștient de proiectare și identificare, cititorul participă la mister și la dramă, are simțămîntul de a fi personal antrenat într-o acțiune paradigmatică, adică primejdioasă și „eroică".

S-a demonstrat de asemeni mitizarea personalităților prin intermediul așa-numitelor *mass-media*, transformarea lor în imagine exemplară. »Lloyd Warner ne povestește, în prima parte a cărții sale, *The Living and the Dead*, crearea unui personaj de genul acesta. Biggy Muldoon, politician din Yankee City, devenise erou național datorită modului spectaculos în care se împotrivea aristocrației de pe Hill Street, așa că presa și radioul l-au portretizat ca pe un semizeu. Era înfățișat drept un cruciat al poporului, care luase ofensiva împotriva plutocrației. Apoi, publicul săturîndu-se de această imagine, așa-numitele *mass-media* nu au ezitat să facă din Biggy un ticălos, un politician corupt, care exploata în folosul său mizeria publică. Warner arată că adevăratul Biggy se deosebea în mod simțitor și de prima și de a doua imagine, dar că a trebuit să-și schimbe comportarea spre a se conforma uneia dintre ele și a o alunga pe cealaltă." [1]

S-ar putea descoperi comportări mitice în obsesia „succesului", atît de caracteristică societății moderne, și care traduce dorința obscură de a transcende limitele condiției omenești, precum și în exodul spre „suburbii" în care se poate descifra nostalgia „perfecțiunii primordiale", și în dezlănțuirea afectivă a ceea ce s-a numit cultul automobilului sacru". După cum observă Andrew Greeley, „ajunge să vizitezi salonul anual al au-

---

[1] Andrew Greeley, *Myths, Symbols and Rituals in the Modern World (The Critic*, decembrie 1961 — ianuarie 1962, vol. XX, nr. 3, pp. 18—25), p. 12.

tomobilului spre a-ţi da seama că ai de-a face cu o manifestaţie religioasă profund ritualizată. Culorile, luminile, muzica, reverenţa adoratorilor, prezenţa preoteselor templului (manechinele), pompa şi luxul, risipa de bani, mulţimea compactă — toate acestea ar constitui într-o altă cultură o ceremonie autentic liturgică [...]. Cultul automobilului sacru îşi are credincioşii şi iniţiaţii lui. Gnosticul nu aştepta cu mai multă nerăbdare revelaţia oracolului decît aşteaptă adoratorul automobilului primele zvonuri în legătură cu noile modele. În acest moment al ciclului sezonier anual, pontifii cultului — negustorii de automobile — dobîndesc o nouă importanţă, în timp ce o mulţime anxioasă aşteaptă cu nerăbdare apariţia unei noi forme de mîntuire." [1]

S-a stăruit mai puţin asupra a ceea ce s-ar putea numi miturile elitei, îndeosebi asupra acelora care se cristalizează în jurul creaţiei artistice şi a răsunetului ei cultural şi social. Trebuie să precizăm că aceste mituri au reuşit să se impună dincolo de cercul închis al iniţiaţilor, mai ales datorită complexului de inferioritate al publicului şi existenţei instanţelor artistice oficiale. Incomprehensiunea agresivă a publicului, a criticilor şi a reprezentanţilor oficiali ai artei faţă de un Rimbaud sau de un Van Gogh, consecinţele dezastruoase cărora le-a dat naştere, mai ales pentru colecţionari şi pentru muzee, indiferenţa faţă de curentele inovatoare, de la impresionism la cubism şi suprarealism, au constituit lecţii dureroase, atît pentru critici şi public, cît şi pentru negustorii de tablouri, administratorii de muzee şi colecţionari. Azi, singura lor spaimă e de a nu fi suficient de înaintaţi, de a nu ghici la timp geniul într-o operă la prima vedere neinteligibilă. Poate niciodată în istorie artistul n-a fost mai sigur ca azi că, cu cît se va arăta mai îndrăzneţ, mai iconoclast, mai absurd, mai inaccesibil, cu atît mai repede va fi recu-

---

[1] *Ibid.*, p. 24.

noscut, lăudat, răsfăţat, idolatrizat. În anumite ţări s-a ajuns la un academism de-a-ndoaselea, la un academism al „avangărzii", în aşa măsură, încît orice experienţă artistică ce nu ţine seama de acest nou conformism riscă să fie înăbuşită sau să treacă neobservată.

Mitul artistului damnat, care a obsedat veacul al XIX-lea, este azi perimat. Mai ales în Statele Unite, dar şi în Europa Occidentală, exagerarea şi provocarea au încetat de mult de a-i dăuna artistului. I se cere mai degrabă să se conformeze imaginii sale mitice, să fie straniu, ireductibil şi „să facă ceva nou". Avem de-a face în artă cu triumful absolut al revoluţiei permanente. Nici măcar nu se mai poate spune că totul este îngăduit : orice inovaţie e mai dinainte decretată genială şi aşezată pe acelaşi plan cu inovaţiile unui Van Gogh sau ale unui Picasso, fie că e vorba de un afiş sfîşiat sau de o cutie de sardele semnată de artist.

Semnificaţia acestui fenomen cultural e cu atît mai importantă cu cît poate pentru prima oară în istoria artei nu mai există tensiune între artişti, critici, colecţionari şi public. Sînt cu toţii întotdeauna de acord cu mult înainte să fi fost creată o operă nouă sau să fi fost descoperit un artist necunoscut. Pentru ei un singur lucru contează : să nu rişte ca într-o zi să fie puşi în situaţia de a recunoaşte că n-au înţeles importanţa unei noi experienţe artistice.

În privinţa acestei mitologii a elitelor moderne ne vom mărgini la cîteva observaţii. Vom semnala mai întîi funcţia izbăvitoare a „dificultăţii", aşa cum o întîlnim mai ales în operele de artă moderne. Dacă *Finnegan's Wake*, muzica atonală sau taşismul pasionează elitele, faptul se explică şi prin aceea că asemenea opere reprezintă lumi închise, universuri ermetice, în care nu se pătrunde decît cu preţul unor uriaşe dificultăţi care ar putea fi comparate cu probele de iniţiere ale societăţilor arhaice şi tradiţionale. Avem pe de-o parte sentimentul unei „iniţieri", aproape dispărut din lumea modernă ; pe de altă parte, afişăm, faţă de „ceilalţi", faţă

de „masă", faptul că facem parte dintr-o minoritate secretă ; nu la o „aristocrație" (căci elitele moderne se îndreaptă spre stînga), ci la o gnoză, care are meritul de a fi deopotrivă spirituală și laică, opunîndu-se atît valorilor oficiale cît și bisericilor tradiționale. Prin cultul originalității extravagante, al dificultății, al incomprehensibilității, membrii elitelor își vădesc detașarea față de universul banal al părinților lor, răzvrătindu-se în același timp împotriva anumitor filozofii contemporane ale disperării.

În fond, fascinația exercitată de dificultate, ba chiar de caracterul neinteligibil al operelor de artă, trădează dorința de a descoperi un nou înțeles, secret, necunoscut pînă acum al lumii și al vieții omenești. Visăm să fim „inițiați", să ajungem să pătrundem înțelesul ocult al tuturor acestor distrugeri ale limbajurilor artistice, al tuturor acestor experiențe „originale" care, la prima vedere, par să nu mai aibă nimic comun cu arta. Afișele zdrențuite, pînzele goale, arse și spintecate cu cuțitul, „obiectele de artă" care explodează în timpul vernisajului, spectacolele improvizate unde se trag la sorți replicile actorilor, toate acestea *trebuie să aibă o semnificație*, după cum anumite cuvinte de neînțeles din *Finnegan's Wake* se arată a fi înzestrate, pentru inițiați, cu multiple valori și cu o stranie frumusețe, cînd descoperim că ele derivă din cuvinte neogrecești sau swahili, desfigurate de consoane aberante și îmbogățite cu aluzii secrete la niște calambururi posibile atunci cînd sînt pronunțate repede, cu glas tare.

Toate experiențele revoluționare autentice ale artei moderne oglindesc, fără îndoială, anumite aspecte ale crizei spirituale, sau pur și simplu ale crizei cunoașterii și creației artistice. Ceea ce ne interesează însă aici e faptul că „elitele" găsesc în extravaganța și în neinteligibilitatea operelor moderne posibilitatea unei gnoze inițiatice. Avem de-a face cu o „lume nouă" în curs de reconstituire, pornind de la ruine și de la enigme, o lume aproape personală, pe care am dori-o pentru

noi înşine şi pentru cîţiva iniţiaţi. Dar prestigiul dificultăţii şi al incomprehensibilităţii este atît de mare, încît foarte repede „publicul" e cucerit la rîndul său şi-şi proclamă adeziunea totală la descoperirile elitei.

Distrugerea limbajelor artistice a fost săvîrşită de cubism, de dadaism şi de suprarealism, de dodecafonism şi de „muzica concretă", de James Joyce, de Becket şi de Ionescu. Numai epigonii se mai înverşunează să dărîme ceea ce a şi căzut în ruine. După cum aminteam într-un capitol precedent, creatorii autentici nu acceptă să se instaleze printre dărîmături. Totul ne face să credem că reducerea „universurilor artistice" la starea primordială de *materia prima* nu este decît un moment al unui proces mai complex, întocmai ca în concepţiile ciclice ale societăţilor arhaice şi tradiţionale, „haosul", regresiunea tuturor formelor la indistinctul acelei *materia prima* sînt urmate de o nouă creaţie, comparabilă cu o cosmogonie.

Criza artelor moderne nu are decît o legătură subsidiară cu subiectul nostru. Trebuie totuşi să ne oprim o clipă asupra situaţiei şi rolului literaturii, mai ales asupra situaţiei şi rolului literaturii epice, care nu e lipsită de legături cu mitologia şi cu comportările mitice. Se ştie că povestirea epică şi romanul, ca şi celelalte genuri literare, prelungesc pe un alt plan şi în vederea altor scopuri naraţiunea mitologică. În ambele cazuri se urmăreşte a se povesti o istorie semnificativă, a se relata o serie de evenimente dramatice care au avut loc într-un trecut mai mult sau mai puţin fabulos. Inutil să amintim procesul lung şi complex care a transformat o „materie mitologică" într-un „subiect" de naraţiune epică. Ceea ce trebuie subliniat e faptul că proza narativă, îndeosebi romanul, a luat, în societăţile moderne, locul ocupat de recitarea miturilor şi a basmelor în societăţile tradiţionale şi populare. Mai mult încă, se poate degaja structura „mitică" a anumitor romane moderne, se poate demonstra supravieţuirea literară a marilor teme şi a personajelor mitologice. (Aceasta se veri-

fică mai ales în ceea ce priveşte tema iniţiatică, tema încercărilor la care e supus Eroul-Mîntuitor şi luptele sale împotriva monştrilor, mitologia Femeii şi aceea a Bogăţiei.) În această perspectivă s-ar putea spune aşadar că pasiunea modernă pentru roman trădează dorinţa de a auzi cît mai multe „povestiri mitologice" desacralizate, sau numai camuflate sub forme „profane".

Alt fapt semnificativ: nevoia de a citi „povestiri" şi naraţiuni ce s-ar putea numi paradigmatice, de vreme ce se desfăşoară potrivit unui model tradiţional. Oricare ar fi gravitatea crizei actuale a romanului, fapt e că nevoia de a ne introduce în universuri „străine" şi de a urmări peripeţiile unei „povestiri" pare consubstanţială condiţiei umane şi, prin urmare, ireductibilă. Avem de-a face aici cu o cerinţă greu de definit, în care intră deopotrivă dorinţa de a comunica cu „ceilalţi", cu „necunoscuţii", şi aceea de a împărtăşi dramele şi speranţele lor, precum şi nevoia de a afla ceea ce *s-a putut petrece*. S-ar putea cu greu concepe o fiinţă umană care să nu fie fascinată de „povestire", de naraţiunea evenimentelor semnificative, de ce s-a întîmplat unor oameni înzestraţi cu „îndoita realitate" a personajelor literare (care oglindesc deopotrivă realitatea istorică şi psihologică a membrilor unei societăţi moderne şi dispun de puterea magică a creaţiilor imaginaţiei.

Dar „ieşirea din timp" realizată prin lectură — îndeosebi prin lectura romanelor — e ceea ce apropie cel mai mult funcţia literaturii de aceea a mitologiilor. Timpul pe care-l „trăim" citind un roman nu este, fără îndoială, acela pe care-l reintegrăm, într-o societate tradiţională, ascultînd un mit. Dar şi într-un caz, şi într-altul, „ieşim" din timpul istoric şi personal şi ne cufundăm într-un timp fabulos, transistoric. Cititorul e pus în faţa unui timp străin, imaginar, ale cărui ritmuri variază la infinit, căci fiecare povestire îşi are propriul ei timp, specific şi exclusiv. Romanul are acces la timpul primordial al miturilor dar, în măsura

în care povestește o istorie verosimilă, romancierul folosește un timp *în aparență istoric*, dilatat sau condensat însă, un timp care dispune așadar de toate libertățile proprii lumilor imaginare.

Surprindem în literatură, într-un mod mai viguros decît în celelalte arte, o revoltă împotriva timpului istoric, dorința de a ajunge la alte ritmuri temporale decît cele în care sîntem siliți să trăim și să muncim. Ne întrebăm dacă această dorință de a transcende propriul nostru timp, personal și istoric, și de a ne cufunda într-un timp „străin“, fie el extatic sau imaginar, va fi vreodată extirpată. Cît timp dăinuiește această dorință, putem spune că omul modern mai păstrează, încă, măcar anumite rămășițe ale unei „comportări mitologice“. Urmele unei astfel de comportări mitologice se descoperă și în dorința de a regăsi intensitatea cu care am trăit, sau cunoscut, un lucru *pentru prima oară*; de a recupera trecutul îndepărtat, epoca beatifică a „începuturilor“.

După cum trebuia să ne așteptăm, avem de-a face cu aceeași luptă împotriva Timpului, cu aceeași speranță de a ne scutura povara „Timpului mort“, a Timpului care strivește și ucide.

Anexa I

MITURILE ŞI POVEŞTILE CU ZÎNE[1]

JAN DE VRIES A PUBLICAT RECENT O CARTE mică despre poveştile cu zîne (Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos*, Helsinki, 1954). După cum arată titlul, reflecţiile sale au mai ales drept obiect raporturile dintre povestirile populare, *saga* eroică şi mit. Subiect imens şi spinos cu care nimeni nu era mai calificat să se măsoare decît eminentul germanist şi folclorist olandez. Această modestă lucrare nu are pretenţia să epuizeze toate aspectele problemei în cele 180 de pagini ale ei. Ea nu constituie nicidecum un manual. Autorul a urmărit să întocmească bilanţul provizoriu al unui secol de cercetări şi, mai ales, să indice perspectivele noi, deschise de curînd specialistului în materie de basme populare. Se ştie că interpretarea acestora a luat în timpul din urmă un mare avînt. Pe de o parte, folcloriştii au tras foloase de pe urma progreselor realizate de etnologie, de istoria religiilor, de psihologia abisală, pe de alta, înşişi specialiştii în materie de basme populare au făcut un efort apreciabil pentru a impune o metodă mai riguroasă cercetărilor lor ; dovadă, studiile pătrunzătoare ale unui André Jolles sau ale unui Max Lüthi.

---

[1] Studiu publicat iniţial în *Nouvelle Revue Française*, mai 1956.

Jan de Vries şi-a propus să prezinte toată această mişcare mai înainte de a expune propriile sale vederi asupra raporturilor dintre mit, *saga* şi basmul popular. Discuţia începe, fireşte, cu cercetarea „şcolii finlandeze". Meritele acesteia sînt prea cunoscute ca să mai revenim asupra lor. Savanţii scandinavi au depus un efort precis şi uriaş : ei au înregistrat şi clasat toate variantele unui basm, au încercat să reconstituie căile difuzării lor. Dar aceste cercetări formale şi statistice n-au rezolvat nici o problemă esenţială. Şcoala finlandeză a crezut că poate ajunge la „forma primordială" (*Urform*) a unui basm prin studiul minuţios al variantelor. Din păcate, aceasta nu era decît o iluzie : în cele mai multe cazuri, această *Urform* nu este decît una din multiplele „preforme" transmise pînă în zilele noastre. Această faimoasă „formă primordială" — care a obsedat o întreagă generaţie de cercetători — nu avea decît o existenţă ipotetică (Jan de Vries, p. 20).

Autorul se ocupă apoi de folcloristul francez Paul Saintyves şi de teoria lui ritualistă. Principala carte a lui Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (1923) mai este citită şi azi cu interes şi folos, în ciuda lacunelor informaţiei şi a confuziilor sale metodologice. Trebuie să recunoaştem că alegerea lui n-a fost fericită. Povestirile lui Perrault nu constituie întotdeauna un dosar valabil pentru studiul comparativ. Povestirea *Motanul încălţat*, de pildă, nu este atestată nici în Scandinavia, nici în Germania ; în această din urmă ţară, ea apare destul de tîrziu şi sub înrîurirea lui Perrault. Totuşi, Saintyves a avut marele merit de a recunoaşte în povestirile lui motive rituale care mai supravieţuiesc şi azi în instituţiile religioase ale popoarelor primitive. În schimb, el a greşit categoric cînd a descoperit în basm „textul" care însoţeşte ritul (J. de Vries, p. 30). Într-o carte care, din nefericire, a scăpat atenţiei lui Jan de Vries *Istoriceskie korni volşebnoi skaski (Rădăcinile istorice ale basmului fantastic)*, Leningrad, 1946, folcloristul sovietic V. I. Propp a re-

luat şi dezvoltat ipoteza ritualistă a lui Saintyves. Propp vede în basmele populare amintirea riturilor totemice de iniţiere. Structura iniţiatică a basmelor este evidentă şi vom reveni asupra ei mai departe. Dar singura problemă constă în a şti dacă basmul descrie un sistem de rituri aparţinînd unui stadiu precis de cultură — sau dacă scenariul său de iniţiere este „imaginar", în sensul că nu e legat de un context istorico-cultural, ci exprimă mai degrabă o comportare anistorică, arhetipică, a sufletului. Ca să ne mărginim la un exemplu, Propp vorbeşte de iniţieri totemice : acest tip de iniţiere era riguros interzis femeilor ; ei bine, personajul principal al basmelor slave e tocmai o femeie : Bătrîna Vrăjitoare, Baba Iaga. Altfel zis, nu vom regăsi niciodată în basm amintirea exactă a unui anumit stadiu de cultură : în basme, stilurile culturale, ciclurile istorice sînt contopite. Nu subzistă în ele decît structurile unei comportări exemplare, adică susceptibilă de a fi trăită într-o sumedenie de cicluri culturale şi de momente istorice.

Ipoteza lui W. E. Peuckert, strălucit discutată de Jan de Vries (p. 30 şi urm.), se loveşte de dificultăţi similare. După acest savant, basmele s-ar fi constituit în regiunea Mediteranei orientale, de-a lungul epocii neolitice : ele ar mai păstra încă structura unui complex social-cultural care înglobează matriarhatul, iniţierea şi ritualurile căsătoriei, caracteristice populaţiilor agricole. Peuckert asemuieşte încercările la care este supus eroul unui anumit tip de basm spre a se putea căsători cu fiica demonului, cu datinile matrimoniale în vigoare la agricultori : ca să-şi obţină soţia, pretendentul trebuie să secere un cîmp, să clădească o casă etc. Dar, după cum observă Jan de Vries, încercările orînduite în vederea căsătoriei sînt atestate şi în epopee (de pildă, *Râmâyana*) şi în *saga* eroică. Dar e greu de integrat *saga*, poezie aristocratică prin esenţă, în orizontul cultural al cultivatorilor. Aşadar raportul genetic : încercările matrimoniale de tipul basm-ţărănesc nu se impune. Pe de altă parte, Peuckert caută „originea" basmelor

în Orientul Apropiat protoistoric, dată fiind extraordinara sa bogăţie economică şi înflorirea fără precedent pe care au cunoscut-o acolo cultele fecundităţii şi simbolismul sexual ; analizele lui Max Lüthi au arătat că erotica nu joacă, dimpotrivă, nici un rol în basme.

Jan de Vries discută pe larg ipoteza lui C. W. von Sydow asupra originei indo-europene a povestirilor minunate (pp. 47 şi urm., pp. 60 şi urm.). Dificultăţile inerente unei asemenea ipoteze sînt atît de evidente încît ne scutesc să mai insistăm, şi însuşi von Sydow a fost nevoit să-şi modifice concepţiile. El înclină acum să împingă „naşterea" basmelor şi mai departe înapoi în trecut, şi anume, în cultura megalitică pre-indo-europeană. Într-un studiu recent, *Märchen und Megalithreligion* (în *Paideuma*, V, 1950), Otto Huth şi-a însuşit acest punct de vedere, şi e regretabil că Jan de Vries n-a socotit necesar să examineze acest studiu. După Otto Huth, cele două motive dominante ale basmelor, călătoria în lumea cealaltă şi căsătoriile de tip regesc ar aparţine „religiei megalitice". Specialiştii sînt în genere de acord în a localiza centrul originar al culturii megalitice în Spania şi în Nordul Africii Occidentale ; de acolo, valurile megalitice ar fi ajuns pînă în Indonezia şi în Polinezia. Această difuziune de-a lungul şi de-a latul a trei continente ar explica, după părerea lui Huth, uriaşa circulaţie a basmelor. Din păcate, această nouă ipoteză e cu atît mai puţin convingătoare cu cît ignorăm aproape totul despre „religia megalitică" protoistorică.

Profesorul de Vries trece destul de repede asupra explicaţiilor propuse de psihologi, subliniind mai ales contribuţia lui Jung (pp. 34 şi urm.). El admite conceptul arhetipului elaborat de Jung drept structura inconştientului colectiv ; reaminteşte însă, pe bună dreptate, că basmul nu este o creaţie imediată şi spontană a inconştientului (ca, de pildă, visul), el este înainte de orice o „formă literară", ca romanul şi drama. Psihologul neglijează istoria motivelor folclorice şi evoluţia

temelor literare populare ; el este tentat să opereze cu scheme abstracte. Aceste reproşuri sînt întemeiate. Evident, cu condiţia de a nu uita că psihologul abisal foloseşte o scară care-i este proprie, şi noi ştim „că scara e aceea care creează fenomenul". Tot ceea ce un folclorist îi poate obiecta unui psiholog e că rezultatele obţinute de el nu rezolvă problema ; ele îi servesc doar ca să-i sugereze noi căi de cercetare.

Cea de-a doua parte a cărţii e consacrată vederilor personale ale lui Jan de Vries. O serie de analize izbutite (pp. 38 şi urm.) demonstrează că explicaţia aşa-ziselor *saga* (aceea a Argonauţilor, aceea a lui Siegfried) nu se găseşte în basme, ci în mituri. Problema ridicată de poemul lui Siegfried nu e de a şti cum s-a născut din frînturile de legende şi de „motive" folclorice, ci de a şti cum dintr-un prototip istoric s-a putut naşte o biografie fabuloasă. Autorul reaminteşte foarte oportun că o *saga* nu este un conglomerat format dintr-o puzderie de „motive" ; viaţa eroului constituie un tot, de la naştere şi pînă la moartea sa tragică (p. 125). Epopeea eroică nu aparţine tradiţiei populare ; ea este o formă poetică creată în mediile aristocratice. Universul ei este o lume ideală, situată într-o vîrstă de aur, identică cu lumea zeilor. *Saga* se înrudeşte îndeaproape cu mitul, iar nu cu basmul. E adesea greu de hotărît dacă *saga* povesteşte viaţa stilizată la modul eroic a vreunui personaj istoric sau, dimpotrivă, povesteşte un mit laicizat. Desigur, aceleaşi arhetipuri — adică aceleaşi figuri şi situaţii exemplare — revin fără deosebire, în mituri, în *saga* şi în basme. Dar în timp ce eroul aşa-ziselor *saga* sfîrşeşte întotdeauna în chip tragic, basmul cunoaşte întotdeauna un deznodămînt fericit (p. 156).

Autorul stăruie de asemeni asupra unei alte deosebiri, care i se pare capitală, dintre basme şi *saga :* aceasta din urmă mai accepta lumea mitică, în vreme ce basmul se detaşează de ea (p. 175). În *saga* eroul se situează într-o lume guvernată de zei şi de destin. Dim-

potrivă, personajul basmelor apare emancipat de sub tutela Zeilor ; ocrotitorii şi tovarăşii săi îi sînt de ajuns ca să repurteze victoria. Această detaşare, aproape ironică, de lumea zeilor e însoţită de o absenţă totală a oricărei problematici. În basme, lumea e simplă şi transparentă. Dar, observă Jan de Vries, viaţa reală nu e nici simplă, nici transparentă — şi el se întreabă în ce moment istoric existenţa nu era încă simţită ca o catastrofă. El se gîndeşte la lumea lui Homer, la acel timp în care omul începea deja să se detaşeze de divinităţile tradiţionale, fără a căuta încă refugiu în religiile misterelor. Într-o astfel de lume — sau în alte civilizaţii aflate într-o situaţie spirituală analogă — înclină profesorul de Vries să vadă terenul propice pentru naşterea basmelor (p. 174). Basmul este şi el o expresie a existenţei aristocratice şi, în această calitate, se apropie de *saga.* Direcţiile lor sînt însă divergente : basmul se detaşează de universul mitic şi divin, şi „cade“ în popor de îndată ce aristocraţia descoperă că existenţa este o problemă şi o tragedie (p. 178).

O discuţie adecvată a tuturor acestor chestiuni ne-ar duce prea departe. Anumite rezultate ale lui Jan de Vries se impun, de pildă : solidaritatea de structură dintre mit, *saga* şi basm, opoziţia dintre pesimismul caracteristic celor mai multe *saga* şi optimismul basmelor : progresiva desacralizare a lumii mitice. Cît despre problema „originii“ basmelor, complexitatea ei ne interzice s-o abordăm aici. Principala dificultate rezidă în caracterul echivoc al termenilor înşişi de „origine“ şi de „naştere“. Pentru folclorist, „naşterea“ unui basm se confundă cu apariţia unei piese literare orale. E un fapt istoric ce trebuie studiat ca atare. Specialiştii literaturilor orale au aşadar dreptate să neglijeze „preistoria“ documentelor lor. Ei dispun de „texte“ orale, întocmai aşa cum colegii lor, istorici ai literaturii, dispun de texte scrise. Le studiază şi le compară, reconstituie difuzarea şi influenţele lor reciproce, aproximativ aşa cum fac istoricii literaturii. Hermeneutica lor urmăreşte

să înţeleagă şi să înfăţişeze universul spiritual al basmelor fără a se preocupa prea mult de antecedentele sale mitice.

Pentru etnolog şi pentru cercetătorul istoriei religiilor, dimpotrivă, „naşterea“ unui basm, în măsura în care constituie un text literar autonom, reprezintă o problemă secundară. În primul rînd, la nivelul culturilor „primitive“, distanţa care desparte miturile de basme e mai puţin evidentă decît în culturile în care există o adevărată prăpastie între clasa „oamenilor cu carte“ şi „popor“ (aşa cum a fost cazul în antichitate, în Orientul Apropiat antic, în Grecia sau de-a lungul evului mediu european). Adesea miturile se amestecă cu basmele (şi, aproape întotdeauna, în această stare ni le înfăţişează etnologii), sau se întîmplă ca ceea ce la un trib este investit cu prestigiul mitului, la cel vecin să nu fie decît un simplu basm. Ceea ce-l interesează însă pe etnolog şi pe istoricul religiilor e comportarea omului faţă de ceea ce este sacru, aşa cum reiese ea din toată această masă de texte orale. Dar, nu e întotdeauna adevărat că basmul vădeşte o „desacralizare“ a lumii mitice. S-ar putea mai curînd vorbi despre un camuflaj al motivelor şi al personajelor mitice ; şi în loc de „desacralizare“, ar fi mai bine să spunem „degradare a ceea ce e sacru“. Căci Jan de Vries a arătat foarte bine acest lucru : nu există o soluţie de continuitate între scenariile miturilor, ale aşa-numitelor *saga* şi ale povestirilor minunate. Pe lîngă aceasta, deşi în basme zeii nu mai intervin sub adevăratul lor nume, profilurile lor se mai deosebesc încă în figurile ocrotitorilor, ale adversarilor şi ale tovarăşilor eroului. Ei sînt camuflaţi sau, dacă preferaţi, „decăzuţi“ — dar continuă să-şi îndeplinească funcţiunile.

Coexistenţa, contemporaneitatea miturilor şi a basmelor în societăţile tradiţionale pune o problemă delicată, deşi nu insolubilă. Ne gîndim la societăţile din Occidentul medieval, în care misticii autentici se pierd în masa simplilor credincioşi şi trăiesc chiar cot la cot cu

anumiţi creştini la care credinţa e atît de puţin vie încît nu participă decît din afară la creştinism. O religie e întotdeauna trăită — sau acceptată şi suportată — pe mai multe registre ; dar între aceste diferite planuri de experienţă există echivalenţă şi asemănare. Echivalenţa se menţine chiar şi după „banalizarea“ experienţei religioase, după desacralizarea (aparentă) a lumii. (Ca să ne convingem e de ajuns să analizăm valorificările profane şi ştiinţifice ale „Naturii“ după Rousseau şi filozofia luminilor.) Regăsim însă astăzi comportarea religioasă şi structurile sacrului — figuri divine, gesturi exemplare etc. — la nivelurile profunde ale sufletului, în „inconştient“, pe planurile oniricului şi ale imaginarului.

Aceasta pune o altă problemă, care nu-l mai interesează nici pe folclorist, nici pe etnolog, dar care-l preocupă pe istoricul religiilor şi va sfîrşi prin a-l interesa pe filozof, poate chiar şi pe criticul literar, dat fiind că se referă deopotrivă, deşi indirect, la „naşterea literaturii“. Devenit în Occident, şi de demult, literatură distractivă (pentru copii şi ţărani) sau de evaziune (pentru orăşeni), basmul înfăţişează totuşi structura unei aventuri infinit de grave şi responsabile, deoarece el se reduce, de fapt, la un scenariu de iniţiere : regăsim întotdeauna probele de iniţiere (lupte cu monstrul, piedici în aparenţă de netrecut, enigme de rezolvat, munci imposibil de îndeplinit etc.), coborîrea în Infern sau Înălţarea la Cer, sau moartea şi învierea (ceea ce e de fapt acelaşi lucru), căsătoria cu o Principesă. E drept că, după cum a subliniat foarte just Jan de Vries, basmul se încheie întotdeauna cu un *happy end*. Dar conţinutul său propriu-zis se referă la o realitate extrem de serioasă : iniţierea, adică trecerea prin intermediul unei morţi şi unei învieri simbolice, de la neştiinţă şi nematuritate, la vîrsta spirituală a adultului. Dificultatea constă în a spune cînd şi-a început basmul cariera sa de simplă povestire minunată, decantată de orice responsabilitate iniţiatică. Nu este exclus, cel puţin în

ceea ce privește anumite culturi, ca această transformare să se fi produs în clipa în care ideologia și riturile tradiționale de inițiere erau pe cale să cadă în desuetudine și în care se putea „povesti" fără nici un risc ceea ce, altădată, reclama cel mai desăvîrșit secret. Dar nu e cîtuși de puțin sigur că acest proces a fost general. În nenumărate culturi primitive, în care riturile de inițiere mai sînt încă vii, se povestesc de asemenea istorii cu structură inițiatică, și asta de multă vreme.

S-ar putea aproape spune că basmul repetă, pe un alt plan și cu alte mijloace, scenariul exemplar de inițiere. Basmul reia și prelungește „inițierea" la nivelul imaginarului. El nu constituie un divertisment, sau o evaziune, decît pentru conștiința banalizată, și îndeosebi pentru conștiința omului modern ; în regiunile abisale ale sufletului, scenariile de inițiere își păstrează gravitatea și continuă să-și transmită mesajul, să-și opereze mutațiile. Fără să-și dea seama, și crezînd că se amuză, sau că evadează, omul care trăiește în societățile moderne încă mai beneficiază de această inițiere imaginară oferită de basm. Ne-am putea întreba deci dacă basmul minunat nu cumva a devenit foarte de timpuriu un „dublet facil" al mitului și al ritului de inițiere, dacă nu cumva a avut acest rol de a reactualiza „probele de inițiere" la nivelul imaginarului și al oniricului. Un asemenea punct de vedere nu îi va surprinde decît pe cei care consideră inițierea drept o comportare exclusivă a omului din societățile tradiționale. Începem azi să ne dăm seama că ceea ce se numește „inițiere" este consubstanțial condiției umane, că orice existență se constituie dintr-un șir neîntrerupt de „probe", de „morți" și de „învieri", oricare ar fi dealtminteri termenii de care limbajul modern se folosește spre a traduce aceste experiențe (religioase, la origine).

Anexa II

ELEMENTE DE BIBLIOGRAFIE

NU E VORBA SĂ ÎNFĂŢIŞĂM ŞI SĂ DISCUTĂM aici diferitele interpretări ale mitului ; problema e foarte interesantă şi merită să i se consacre o carte întreagă. Căci istoria „redescoperirii" mitului în veacul al XX-lea constituie un capitol al istoriei gîndirii moderne. Se va găsi o expunere critică a tuturor interpretărilor, din antichitate şi pînă în zilele noastre, în bogatul şi luminosul volum al lui Jan de Vries *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Karl Alber Verlag, Fribourg-München, 1961. Cf. şi E. Buess, *Geschichte des mythischen Erkennens*, München, 1953.

În ceea ce priveşte diferitele abordări metodologice — de la „şcoala astrală" şi pînă la cele mai recente interpretări etnologice ale mitului — cf. bibliografiile înregistrate în al nostru *Traité d'Histoire des Religions* pp. 370 şi urm. Cf. şi J. Henninger, *Le Mythe en Ethnologie*, în *Dictionnaire de la Bible*, Supplément VI, col. 225 şi urm. ; Joseph L. Seifert, *Sinndeutung des Mythos*, München, 1954.

O analiză a actualelor teorii ale mitului se va găsi în lucrarea J. Melville şi France S. Herskowitz, *A Cross-Cultural Approach to Myth*, în *Dahomean Narrative*, Evanston, 1958, pp. 81—122. În ceea ce priveşte raporturile dintre mituri şi rituri, cf. Clyde Kluckhohn, *Miths and Rituals : A General Theory*, în *Har-*

vard Theological Review, XXXV, 1942, pp. 45—79 ; S. H. Hooke, *Myth and Ritual : Past and Present*, în culegerea *Myth, Ritual and Kingship*, îngrijită de S. H. Hooke, Oxford, 1958, pp. 1—21 ; Stanley Edgar Hyman, *The Ritual View of Myth and the Mythic*, în culegerea *Myth. A Symposium*, îngrijită de Thomas A. Sebeok, Philadelphia, 1955, pp. 84—94.

În ceea ce priveşte o interpretare structuralistă a mitului, cf. Claude Lévi-Strauss, *The Structural Study of Myth*, în *Myth. A Symposium*, pp. 50—66, şi *La Structure des mythes*, în *L'Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp. 227—254.

Un studiu critic al celor cîteva teorii recente, scris în perspectiva aşa-numitului *storicismo assoluto*, în lucrarea lui Ernesto de Martino, *Mito, scienze religiose e civiltà moderna* în *Nuovi Argomenti*, nr. 37, martie-aprilie 1959, pp. 4—48.

Mai multe articole asupra mitului se găsesc în caietele 4—6 ale revistei *Studium Generale*, VIII, 1955. Cf. mai ales W. F. Otto, *Der Mythos*, pp. 263—268 ; Karl Kereny, *Gedanken über die Zeitmässigkeit einer Darstellung der griechischen Mythologie*, pp. 268—272 ; Hildebrecht Hommel, *Mythos und Logos*, pp. 310—316 ; K. Goldhammer, *Die Entmythologisierung des Mythus als Problemstellung der Mythologien*, pp. 378—393.

Un studiu bogat în puncte de vedere noi asupra structurii şi funcţiunii miturilor în societăţile arhaice a fost publicat recent de H. Baumann, *Mythos in ethnologischer Sicht*, în *Studium Generale*, XII, 1959, pp. 1—17, 583—597.

Volumul *Myth and Mytmaking*, New York, 1960, publicat sub direcţia lui Henry A. Murray, conţine şaptesprezece articole asupra diferitelor aspecte ale mitului, raporturilor dintre mituri şi folclor, mituri şi literatură etc. Cf. şi Joseph Campbell, *The Masks of God : Primitive Mythology*, New York, 1959.

O redefinire a mitului e înfățișată de Theodore H. Gaster, în studiul său *Myth and Story*, în *Numen*, I, 1954, pp. 184—212.

Trecerea de la gîndirea mitică la gîndirea rațională a fost recent studiată de Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Paris, 1953. Cf. de asemeni și *Il Problema della demitizzazione*, Roma, 1962 și *Demitizzazione e Immagine*, 1962, publicate sub conducerea lui Enrico Castelli ; Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, 1958.

CUPRINS

Lector : ANGELA CISMAŞ
Tehnoredactor : NICULAE ŞERBĂNESCU
Tiraj : 10 130 ex. broşate. Bun de tipar 15.12.1978

Coli tipar 13,25



Tiparul executat sub comanda
nr. 2298 la
Întreprinderea poligrafică
„13 Decembrie 1918"
str. Grigore Alexandrescu nr. 89—97
Bucureşti,
Republica Socialistă România

în curînd

constantin noica

spiritul românesc în cumpătul vremii

șase maladii ale spiritului contemporan

Lei 6,75

editura univers